

Rolf Schönberger
Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses



Quellen und Studien zur Philosophie

Herausgegeben von
Günther Patzig, Erhard Scheibe,
Wolfgang Wieland

Band 21

Walter de Gruyter · Berlin · New York
1986

Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses

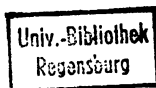
Studien zur Vorgeschichte
des neuzeitlichen Seinsbegriffs
im Mittelalter

von
Rolf Schönberger

Walter de Gruyter · Berlin · New York
1986

70/6603

70/CC 6020 5365



6350269

Gedruckt auf säurefreiem Papier
(alterungsbeständig — ph 7, neutral)

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Schönberger, Rolf:

Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses : Studien zur Vorgeschichte d. neuzeitl. Seinsbegriffs im Mittelalter / von Rolf Schönberger. — Berlin ; New York : de Gruyter, 1986.

(Quellen und Studien zur Philosophie ; Bd. 21)

ISBN 3-11-010296-X

NE: GT

©

1985 by Walter de Gruyter & Co., Berlin 30, Genthiner Straße 13

Printed in Germany

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie, Xerokopie) zu vervielfältigen.

Satz und Druck: Arthur Collignon GmbH, Berlin 30

Einband: Lüderitz & Bauer, Berlin 61

uxori meae
grato animo

Vorwort

Diese Arbeit ist mit einigen geringfügigen Änderungen und Ergänzungen identisch mit jener, die im Sommersemester 1983 von der Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Statistik der Ludwig-Maximilians-Universität München als Dissertation angenommen wurde.

Sie macht den Versuch, eine seit längerem verbreitete These von der transformatorischen Wirkung der mittelalterlichen Diskussion zur Seinsfrage auf die Herausbildung des neuzeitlichen Verständnisses von Sein zu verifizieren.

Da das Interesse an den ontologischen Entwürfen der Scholastiker in jüngerer Zeit gegenüber den Interessen an anderen Problemfeldern zurückzutreten scheint, bietet sich der Anlaß, zum einen die vielen, daraus hervorgegangenen Einzelstudien in einen resümierenden Zusammenhang zu stellen, und zum anderen ihre Resultate mit den philosophischen Interpretationen der Epochenschwelle vom Hoch- zum Spätmittelalter in Bezug zu setzen. Dies bedeutet das Wagnis eines Grenzanges zwischen Philosophie und Mediävistik. Die Arbeit konkurriert daher weder mit jenen Monographien, noch möchte sie diese im Sinne einer allgemeinen Ontologiegeschichte überbieten. Ihre Absicht besteht vielmehr darin, in der chronologischen Verfolgung einzelner Diskussionsthemen eine Tendenz erkennbar zu machen, die auf den neuzeitlichen Seinsbegriff zuläuft und daher zu seinem historischen Verständnis beitragen kann.

Für zahlreiche Hinweise und Hilfestellungen danke ich meinem Lehrer Professor Henry Deku herzlich.

Mein ganz besonderer Dank aber gilt meinem Lehrer und Doktorvater Professor Robert Spaemann für seine großzügige und wohlwollende Begleitung bei der Entstehung dieser Arbeit. Sie verdankt ihm nicht nur thematisch die Anregung, sondern läßt, denke ich, bis in die Methode philosophiegeschichtlicher Interpretation die Erfahrung seines Philosophierens spürbar werden. Nicht zuletzt danke ich ihm für sein vielfältiges Engagement, das schließlich die Drucklegung dieser Arbeit ermöglichte.

Für ihre Hilfsbereitschaft möchte ich Herrn Prof. W. Kluxen und Herrn Prof. W. Beierwaltes, für die freundliche Übernahme des Koreferates Herrn Prof. R. Heinzmann herzlich danken.

Ferner bin ich den Herausgebern dafür zu großem Dank verpflichtet, daß sie bereit waren, meine Arbeit in die Reihe „Quellen und Studien zur Philosophie“ aufzunehmen.

Mein Dank gilt schließlich auch Frl. Hauk für ihr übergroßes Engagement, besonders in den letzten Wochen der Entstehung des Dissertationsmanuskriptes.

München, im April 1985

R. S.

Inhalt

Vorwort.	VII
Einleitung	1
1. Kapitel: Interpretationsmodelle der Philosophiegeschichte.	16
1.1. Hegel.	16
1.2. Heidegger	22
1.3. Repräsentation der ontologischen Tradition	29
2. Kapitel: Strukturelemente der mittelalterlichen Ontologie	42
2.1. Die Disputation	42
2.2. Scholastik und lateinische Sprache	51
2.3. Metaphern des Seins	61
3. Kapitel: Der Eintritt des Christentums in die Ontologieggeschichte 74	
3.1. Die Aufwertung der Relation	76
3.2. Kontinuität und Diskontinuität im Verhältnis von Einheit und Vielheit	77
3.3. Christentum und Seinsfrage	84
4. Kapitel: Der Primat des Seins.	95
4.1. Die antike Denkform endlicher Ganzheit	95
4.2. Avicennas Übertragung dieser Denkform	97
4.3. Thomas von Aquin.	101
4.4. Bonaventura	108
4.5. Heinrich von Gent	111
4.6. Duns Scotus	117
5. Kapitel: Analogie und Univozität	122
5.1. Herkunft, Ort und Charakter der Analogiefrage	122
5.2. Thomas von Aquin.	127
5.2.1. Die Einteilungen der Bedeutungen von Sein.	129
5.2.2. Der Begriff der Analogie	134
5.2.3. Kausalität als Basis und Determinationsgrund theolo- gischer Analogie.	140

5.3.	Heinrich von Gent	149
5.3.1.	Analogie und die Unbestimmtheiten des Seins	150
5.3.2.	Die Ambivalenz in Heinrichs Konzeption von Analogie	155
5.3.3.	Jakob von Viterbo	159
5.4.	Meister Eckhart	162
5.4.1.	Mystiker oder Scholastiker? Zur Rechtfertigung des Interpretationsansatzes	162
5.4.2.	Eckharts Analogiekonzept	168
5.4.3.	Dietrich von Freiberg	177
5.5.	Johannes Duns Scotus	181
5.5.1.	Bedeutung und Motive des scotischen Denkens	182
5.5.2.	Rekapitulation der Univozitätskritik vor Duns Scotus	186
5.5.3.	Zum Begriff Univozität: sein traditionelles und sein scotisches Verständnis	193
5.5.4.	Die Univozitäts-Argumente	198
5.5.5.	Scotus' Diskussion antizipierter Einwände	206
5.6.	Thomas von Sutton	224
5.7.	William Ockham	232
6.	Kapitel: Sein und Wesen	241
6.1.	Der Ursprung der Fragestellung im arabischen Denken	241
6.2.	Thomas von Aquin	252
6.2.1.	Zur Stellung des Thomas in der Kontroverse um Sein und Wesen	252
6.2.2.	Sein als Phänomen der Sprache	255
6.2.3.	Sein als Wirklichkeit und seine Repräsentation im Urteil	258
6.2.4.	Das intellectus-essentiae-Argument bei Thomas	262
6.2.5.	Die Stellung des Seins in der thomasischen Partizipationsmetaphysik	266
6.2.6.	Die Notwendigkeit einer eigenen causa essendi	269
6.2.7.	Das neue Verhältnis von forma und esse	276
6.2.8.	Zusammenfassende Bestimmungen des Verhältnisses von esse und essentia	289
6.3.	Ägidius von Rom	296
6.4.	Heinrich von Gent	305
6.5.	Johannes Duns Scotus	314
6.5.1.	Die Kritik der Realdistinktion	314

6.5.2. Die Kritik an Heinrichs Konzeption	320
6.5.3. Scotus' Begriff der Endlichkeit	322
6.5.4. Sein als Grenzbestimmung der Möglichkeit	325
6.5.5. Existenz als Außerhalb-Sein	330
6.6. Gottfried von Fontaines und William Ockham	334
6.6.1. Gottfried von Fontaines: Die These der begrifflichen Differenz	334
6.6.2. William Ockham: Die These der grammatikalischen Differenz	337
6.7. Meister Eckhart	342
6.8. Thomas von Sutton	346
7. Kapitel: Gott und Sein	352
7.1. Sein und Vollkommenheit	352
7.2. Thomas von Aquin	356
7.3. Meister Eckhart	362
Exkurs I: Sein und Haben	366
Exkurs II: Normative Definition als Methode der klassischen Philo- sophie	373
Schluß: Zusammenfassung	378
Zur Zitation/Abkürzungen	388
Verzeichnis der benutzten und zitierten mittelalterlichen Quellen . .	389
Verzeichnis der benutzten Literatur	395
Personenregister	411
Sachregister	419

Einleitung

Die an extremen Positionen gewiß nicht arme Ontologiegeschichte hat im 20. Jahrhundert noch eine, um eine ganze Dimension radikalere Alternative hervorgetrieben. Es geht in ihr um Sinn oder Unsinn des mit dem Worte „Sein“ benannten Themas, und zwar in der Weise, daß die Behauptung der Sinnhaftigkeit über eine bloß horizontale Alternative zum Standpunkt der Sinnlosigkeit hinaus die Tendenz aufweist, am „Sein“ den Sinneaspekt der Wirklichkeit überhaupt festzumachen. Gleichzeitig damit lassen sich aber trotzdem erstaunliche Berührungspunkte der verschiedensten Ansätze angeben. Wenn Heidegger es „das Wunder aller Wunder, *daß* Seiendes ist“¹ nennt oder Wittgenstein schreibt: „Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist“² oder Gilson: „mais de tout ce que font les êtres, le plus merveilleux est qu'ils *sont*“³, dann ist damit nicht nur die Sinnhaftigkeit der Rede vom „Sein“ unterstrichen, sondern dem unscheinbaren „daß“ ein alle rationale Rekonstruierbarkeit transzendierender Sinn zugeschrieben, den Philosophen verschiedenster Provenienz und mächtigster Wirkung überraschend ähnlich formulieren: Heidegger spricht vom „Wunder“, Wittgenstein vom „Mystischen“⁴, Gilson vom „Wunderbarsten“ oder vom „Geheimnis“.⁵

Selbst da noch, wo der erste Schritt zur „Lösung“ der sog. „Seinsfrage“ getan wird, läßt sich eine ansatzweise Konvergenz zwischen Heidegger, Gilson und der Analytischen Philosophie markieren: Es ist

¹ Nachwort zu „Was ist Metaphysik“, GA IX, 307; Vom Wesen der Wahrheit, GA IX, 195.

² Tractatus logico-philosophicus 6.44, Schriften I, 81; Tagebuch 20. 10. 1916 (I, 179): „Das künstlerische Wunder ist, daß es die Welt gibt. Daß es das gibt, was es gibt.“ Ähnliche mündliche Äußerungen berichtet N. Malcolm, L. Wittgenstein, London 1958 p. 70.

³ Le thomisme, 122.

⁴ Cf. R. Spaemann, Einsprüche 35 sqq.

⁵ L'Être et l'essence 1948 p. 328: „le mystère de l'existence“; Jean Duns Scot, 1952 p. 667; R. Spaemann bestimmt Philosophie „im platonischen Sinne des Wortes“ als den Versuch, „die intensivsten Erfahrungen von Sinn zum Ausgang für das zu nehmen, was unter dem Wort ‚Sein‘ gedacht wird.“ (Philos. Essays 1983 p. 16)

die Sprache. Sie ist nach der bekannten Prägung „das Haus des Seins“⁶; ähnlich schreibt Gilson: „Chercher ce que c'est que l'être, c'est interroger sur le sens d'un mot.“⁷ Was die Analytische Tradition angeht, so erübrigt sich das Dokumentieren, sie ist ja weitgehend synonym mit Sprachphilosophie.

Die Divergenz wird aber sofort deutlich, wenn man über „die“ Sprache als zentralem Ansatz des Philosophierens bei Heidegger und der Analytischen Philosophie⁸ hinaus nach Art und Ebene der jeweils gemeinten Sprache fragt. Ist es im Falle Heideggers die Sprache „des“ Dichters, so im anderen Fall die ordinary language oder eine zu konstruierende Formalsprache der Wissenschaft; schematisch könnte man die Alternative nennen: Kunstsprache oder künstliche Sprache.

Aber in ebendiesem Rahmen der allgemeinen Orientierung an der Sprache hat sich auch die andere, eingangs bereits erwähnte Alternative ergeben. Mit dem in der Neuzeit einsetzenden reduzierten Selbstverständnis der Vernunft als *esprit de géométrie*, als Instrument zur Gewinnung und – gut nominalistisch – Reflexion von Begriffen, muß die aristotelische Theorie von der vernunftgegründeten und -bezeugenden Sprache (*λόγος*: ratio und oratio)^{8a} aufgegeben werden, diese aber gewinnt gegenüber jener abstrakten Vernunft den Ruf, die Konkretheit des Wirklichen in angemessener Weise zu manifestieren.⁹ Dieser Entwicklung eignet jedoch eine auffällige, vielleicht in der Vernunftablösung begründete Ambivalenz bzw. Dialektik: Denn fast von Anfang an ist dieses bis dahin nie gekannte Vertrauen in die Sprache als solcher von einem ebenso beispiellosen Mißtrauen begleitet, dem Verdacht, das Denken zu blockieren, zu verführen, schließlich zu „verhexen“. Es ist weniger überraschend, daß auch das Wort „sein“ einem solchen Verdacht verfällt, als daß auch hier, analog den eingangs erwähnten Berührungspunkten, verschiedenste Positionen konvergieren. „In der That“, schreibt Nietzsche, „Nichts hat bisher eine naivere Überredungskraft gehabt als

⁶ Brief über den „Humanismus“, GA IX, 313.

⁷ *L'Etre* ... 9; cf. p. 267 sqq.; dazu Ch. Kahn, *The verb „be“ in ancient Greek* 7–9.

⁸ E. Tugendhat sieht neben dem bloß „ideologischen Antagonismus“ durchaus auch „sachliche Zusammenhänge“, hält sogar eine „gegenseitige Ergänzung“ für möglich: *Die sprachanalyt. Kritik* ... 486.

^{8a} Der Einheit in dieser Doppelung war man sich durchaus bewußt: Cicero, *off.* 1, 16, 50; Augustinus, *de div. qu.* 83, qu. 63; CL 44 A, 136; Hugo v. St. Viktor, *Erud. didasc.* I, 12; PL 176, 750 A; Meister Eckhart, s. Joh. n. 12; LW III, 12.

⁹ Daher die romantische Lust, dem Geist der Sprache nachzudenken oder mit ihr zu spielen (etwa die Inflation der Sprachschöpfungen bei K. Ch. F. Krausel).

der Irrthum vom Sein, ... er hat ja jedes Wort für sich, jeden Satz für sich, den wir sprechen! ... Die ‚Vernunft‘ in der Sprache: oh was für eine alte betrügerische Weibsperson!“¹⁰ Ähnlich schreibt G. Frege in seinem zeitlich davon nicht weit entfernten „Dialog mit Pünjer“, wo er die Sinnlosigkeit der Existenzprädikation zu zeigen versucht: „Man sieht hieraus, wie leicht man durch die Sprache zu falschen Auffassungen verleitet wird, und welchen Wert es daher für die Philosophie haben muß, sich der Herrschaft der Sprache zu entziehen.“¹¹ Die radikalste Konsequenz aus der These von der Sinnlosigkeit des (einheitlichen) Wortes „sein“ ist der Vorschlag B. Russell's, „Existenz“ aus dem Kreis philosophischer Grundbegriffe auszuschließen¹², den der Pragmatist Sidney Hook später nochmals in der Pose des Selbstverständlichen wiederholt¹³, was allerdings durchaus folgerichtig ist, wenn

¹⁰ Götzen-Dämmerung, KGA VI 3 p. 72; Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, SW 1949 III, 68: „der allgemeinste Begriff, z. B. Sein (d. i. der Infinitiv der Kopula), beinahe nichts als ein Wort.“ cf. p. 115.

¹¹ Nachgelassene Schriften I, 74 (Hermes). Die zuletzt zitierte Nietzsche-Passage, die mit dem berühmten gewordenen Satz schließt: „Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben ...“, hat ihre Parallele bei Frege (p. 71): „Wenn die Philosophen von dem ‚absoluten Sein‘ sprechen, so ist dies eigentlich eine Vergötterung der Kopula.“ Frege richtet sich gegen eine Tradition, die nach Th. W. Adorno (Drei Studien zu Hegel, Frankfurt 1963 p. 45) schon Hegel destruiert haben soll: „Durch die Bestimmung von Sein als einem wesentlich negativ reflektierten, kritisierten Moment der Dialektik wird Hegels Theorie des Seins unvereinbar mit dessen gegenwärtiger Theologisierung. Kaum irgendwo ist seine Philosophie aktueller, als wo sie den Begriff Sein demontiert.“ – Wie für Frege „seiend“ nur eine Verlegenheitsschöpfung der Sprache“ (l. c.) ist, ist es auch für Stegmüller „nur eine mangelhafte Grammatik, die uns dazu veranlaßt, von dem ‚Sein des Seienden‘ zu reden.“ (Sprache und Logik, 59; zum „Nichts“: p. 65) R. Carnap, Überwindung der Metaphysik . . . 234: „Der Umstand, daß unsere Sprachen die Existenz durch ein Verbum (‚sein‘ oder ‚existieren‘) ausdrücken, ist an sich noch kein logischer Fehler, sondern nur unzweckmäßig, gefährlich.“ cf. W. Stegmüller, Sprache und Logik, 57: „Eines der wichtigsten Wörter unserer Sprache ist das Wort ‚ist‘. Es ist zugleich eines der philosophisch gefährlichsten.“ Umgekehrt kommt für Nietzsche in einer Formalwissenschaft wie der Logik „die Wirklichkeit gar nicht vor, nicht einmal als Problem.“ KGA VI 3 p. 70.

¹² „Existence, in the sense in which it is ascribed to single entities, is thus removed altogether from the list of fundamentals.“ Logical Atomism 1924 in: Logic and Knowledge, ed. Marsh 1956 p. 328.

¹³ „We can banish the term ‚Being‘ from the vocabulary of philosophy.“ The Quest for Being, London 1961 p. 167 – Ein analoger Vorschlag, einen Grundbegriff aus Gründen seiner Äquivokität aus der philosophischen Sprache zu eliminieren, betraf im 17. Jh. das Wort „Natur“, ein Wort, das schon lange als schwierig zu definieren galt (Cicero, de Avent. I, 24, 34; Gilbert v. Poitiers, Commentaries, ed. Häring p. 242 sq.) und wie der Begriff des Seins auf einen unüberschreitbaren Horizont gerichtet war: Boethius, c. Euth. 1 (Stewart—Rand 76—8), Alanus ab Insulis, Dist., PL 210, 871 A: R. Boyle, opera (1966) V, 249; cf. Spaemann, Natur, 956 sq.; Rousseau, 58. – In anderem Zusammenhang

„Sein“ lediglich zu den „Wortattrappen“ zu rechnen ist, wie E. Topisch¹⁴ behauptet. So scheint Hegels spekulative Selbigkeit von Sein und Nichts selbst dialektisch in die antidialektische Identität des „Nichts sagenden Begriffs, des Seins“¹⁵ umgeschlagen zu sein.

Aber selbst nach dieser, scheinbar unüberbietbaren Entgegensetzung, charakterisiert durch die Alternative von Sinn und Unsinn der sog. „Seinsfrage“, läßt sich noch eine, wenn auch formale und vielleicht oberflächlich anmutende Gemeinsamkeit ausmachen. Was das beiderseitige Verhältnis zur vorausgehenden Ontologieggeschichte angeht, so besteht Einigkeit in der Notwendigkeit eines Neuansatzes, in welcher Überzeugung Heidegger trotz aller Ablösungstendenz ein typisches Merkmal neuzeitlichen Philosophierens zukommt¹⁶, und die in der Analytischen Philosophie bis zur Gleichgültigkeit gegenüber der Tradition gehen kann.¹⁷ Daraus resultiert

schlägt C. F. v. Weizsäcker gegen K. Lorenz' Rede vom „hypothetischen Realismus“ „die Ansicht vor, daß die hier verwendeten Worte ‚real‘ und ‚Realität‘ sinnlose Vokabeln sind, durch deren vollständige Elimination sich an den positiven Erkenntnissen der Naturwissenschaften überhaupt nichts ändert.“ Der Garten des Menschlichen, München 1977 p. 191.

¹⁴ „Die imposanteste dieser Attrappen ist wohl der Terminus ‚das Sein‘.“ Mythos Philosophie Politik, Freiburg 1969 p. 18 (Stegmüller spricht vom „Monstrum ‚Sein‘“; Metaphysik Skepsis Wissenschaft, 1969 p. 135); ebenda meint Topitsch, besonders das Griechische (und ähnlich das Deutsche) „eigne sich zur Produktion derartiger Wortattrappen“, während Heidegger nicht zufällig exakt die Gegenwertung vornimmt: „Diese (scil.: die griechische) ist (auf die Möglichkeiten des Denkens gesehen) neben der deutschen die mächtigste und geistigste zugleich.“ Einf. i. d. Met., GA XL, 61; Vom Wesen der menschl. Freiheit, GA XXXI, 50 sq.; die These von Ch. H. Kahn, The Verb ‚Be‘ in Ancient Greek 1973, cap. 8. § 7, die Einheit des Wortes εἶναι für verschiedene nicht-reduzierbare Bedeutungen sei für die Denkgeschichte ein glücklicher Umstand gewesen, kritisiert E. Tugendhat, Die Seinsfrage ..., 173–176.

¹⁵ Nietzsche, Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, KGA III 2, 338; Heidegger hat — mit anderen Gründen — sowohl Hegel zugestimmt (Was ist Metaphysik, GA IX, 120), als auch Nietzsche (Einf. i. d. Met., 39–55), indem er Nietzsches These auf die Ebene der Geschichte projiziert: Die Ontologie war von jeher nihilistisch, bei Nietzsche kommt es an den Tag, das ist die Wahrheit seiner These: „Aus dem Geschick des Seins gedacht, bedeutet das nihil des Nihilismus, daß es mit dem Sein nichts ist.“ (Nietzsches Wort ..., GA V, 264) cf. Zur Seinsfrage GA IX, 415; Nietzsche II, 338. Es geht also um nichts weniger als um konkurrierende Theorien zur Lösung eines gemeinsamen Problems, sondern um Thesen, die von ihrer Eigenperspektive her inkommensurabel sind, so daß die Gegenpartei jeweils für die Partei von höchstens geschichtsphilosophischen Interesse, oder die Partei der Absurdität ist, die von der „Seinspest“ befallen ist; so Stegmüller, Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie I (1969) p. 5.

¹⁶ Cf. K. Jaspers, Notizen zu Martin Heidegger, München 1978 (ed. H. Saner) p. 138.41.

¹⁷ H. D. Sluga, Gottlob Frege, London 1980 p. 2: „curious neglect is the analytic tradition's lack of interest in historical questions“; man kann darin die Gefahr sehen, durch den Verzicht auf ein denkendes sich-ins-Verhältnis-Setzen zum anderen diesem in der reinen

auch noch die Konvergenz, die Tradition als einen, thetisch und methodisch einheitlichen Komplex zu betrachten, ob nun aristotelisch genannt, wie bei E. Tugendhat¹⁸ oder platonisch, wie bei Heidegger¹⁹, nur eben mit der wichtigen und aufschlußreichen Wendung, die jeweilige Gegenposition selbst noch zur Tradition zu rechnen. Während Heideggers Reden vom Sein bei Carnap²⁰ demselben Sinnlosigkeitsverdict verfallen wie die zu überwindende Metaphysik, und Stegmüller „in der substantivischen Verwendung des Wortes ‚sein‘, nämlich im Gebrauch des Ausdrucks ‚das Sein‘“ selbst noch einen „Platonismus“ sieht²¹, kennzeichnet umgekehrt Heidegger die Logistik als wissenschaftsfunktionale Variante der Logik, welche sowohl partikular – „eine besondere Art des Denkens“²² – als auch geschichtlich ist, da sie der überwundenen bzw. zu verwindenden Epoche der Metaphysik zugehört; er hält es daher schlicht für „töricht zu meinen, die Frage nach dem Sein ließe sich durch eine Zergliederung von Wortbedeutungen bewerkstelligen.“²³ Daß das „ist“ als solches nichts sage, daher nur vom Kontext her seine Bedeutung empfangen, welche dann allerdings stets mit anderen Worten ausdrückbar wäre, diesen Schein hat Heidegger zu zerstören gesucht, wiederholt mit dem Hinweis auf jenen berühmten Goethe-Vers: „Über allen Gipfeln / ist Ruh.“ Dieses „ist“ sei schlechterdings nicht paraphrasierbar und deshalb unersetzlich.²⁴

Gegenstellung gerade zu verfallen; zumindest konstatiert auch Sluga, ib. p. 5: „analytic philosophers themselves have tended to overestimate the discontinuity of their own philosophizing from that of the past ...“

¹⁸ Durch seine Auseinandersetzung ist Tugendhat sicherlich die Ausnahme des in not. 17 global charakterisierten Phänomens.

¹⁹ Nietzsche 1961 II, 220: „Mit Platons Auslegung des Seins als *īdēa* beginnt daher die Metaphysik ... Alle abendländische Philosophie ist Platonismus.“ Ähnlich A. N. Whitehead, *Process and Reality*, Cambridge 1929 p. 53: „The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato.“

²⁰ Die Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, p. 229. 233.

²¹ Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, ³1965 p. 190.

²² Was heißt Denken? p. 10; cf. p. 102.

²³ Kants These vom Sein, GA IX, 476; hierher gehört wohl auch die Passage aus „Was heißt Denken?“ p. 68: „Diese Mehrdeutigkeit ist niemals nur ein Restbestand einer noch nicht erreichten formallogischen Eindeutigkeit, die eigentlich anzustreben wäre, aber nicht erreicht wurde. Die Mehrdeutigkeit ist vielmehr das Element, worin das Denken sich bewegen muß, um ein strenges zu sein.“ Die logisierte und funktionalisierte Sprachbetrachtung reduziert die Worte auf Eindeutigkeit, sie verlieren ihren „wesenhaften Reichtum“, der noch „niemals ein bloß verstreutes Vieles von Bedeutungen ist, sondern die einfache Einheit des Wesentlichen.“ Hölderlins Hymne „Andenken“, GA LII, 15.

²⁴ Einf. i. d. Met., GA XL, 95 sq.; Grundfragen, GA LI, 30 sq.; Nietzsche II, 248 sqq.

Der allgemeine Ansatz bei der Sprache im 20. Jahrhundert ist nun aber zugleich das Problematische: Ist die Sprache überhaupt zur Lösung oder auch nur zur adäquaten Formulierung der „Seinsfrage“ geeignet? Es ist bezeichnend, daß sich dazu bei Wittgenstein kaum etwas findet; der Ton des oben zitierten Diktums²⁵ gibt zu vermuten, daß Wittgenstein jenes „Mystische“ des Daß-seins zu dem zählt, was sich nicht klar sagen läßt, worüber man also schweigen muß. Umgekehrt war die Unzulänglichkeit der Sprache in der positivistischen Tradition der Analytischen Philosophie seit Frege das Motiv, eine künstliche Sprache zu konstruieren, die alles Problematische formulierbar und lösbar machen sollte, darüber hinaus aber kein Platz eingeräumt werden muß für eine schweigende Gegenwärtigung, sondern: Jenseits der Probleme sind nur Scheinprobleme, die mit der Definition der ersteren als solche bestimmt und entlarvt sind. Innerhalb einer als einzig wissenschaftlich beanspruchten Realität jedenfalls gibt es keine Frage nach „dem Sein“.

Auch hier hat Heidegger — wenigstens der These nach — ähnlich geurteilt, nur war ihm dies eben ein Einwand gegen die Wissenschaft. Er sieht einerseits die Rede vom Sein als bloßem und leerem Wort eingeordnet in einen allgemeinen Verfall der Sprache (d. h. der „Nennkraft“ der Worte) durch deren Instrumentalisierung; diese gründet aber wieder in einem Mißverhältnis zum Sein.²⁶ Andererseits bietet eben auch die traditionelle (Schul-)Terminologie nur eine Gefährdung, keine Hilfestellung bei der Seinsfrage.²⁷ So scheint Heidegger also die Einheit des Themas zu verteidigen um den Preis, Rationalität und Logizität als partikularen und deshalb unmaßgeblichen Modus des Denkens interpretieren zu müssen. Richtiges Denken, Fragen und Reden sind allerdings nicht programmatisch oder gar exemplarisch formulierbar, sondern haben nur vorbereitenden Charakter und stehen unter dem geschichtlichen Vorbehalt des „noch nicht“.

In den verschiedenen Weisen des 20. Jahrhunderts, die Seinsfrage wieder aufzugreifen, entzweit sich also radikal, was die klassische Tradition der Philosophie als Einheit festhalten zu können glaubte: die *begriffliche*

²⁵ Cf. supra not. 2.

²⁶ Einf. i. d. Met., GA XL, 53–55, 16; Heidegger formuliert die scheinbar unhintergehbare Alternative: „Ist das Sein ein bloßes Wort und seine Bedeutung ein Dunst, oder birgt das mit dem Wort ‚Sein‘ Genannte das geistige Schicksal des Abendlandes?“ op. cit. p. 45 sq., 40.

²⁷ „Allein die Frage nach dem Wesen des Seins stirbt ab, wenn sie die Sprache der Metaphysik nicht aufgibt.“ Zur Seinsfrage, GA IX, 405.

Fassung *eines* Themas. Während für die analytischen Schulen die begrifflich-rationale Bearbeitung maßgebend bleibt, zersplittern deren Resultate die Einheit des Themas in die Vielzahl der Bedeutungen von „sein“; umgekehrt hält Heidegger fest an der Rede von „dem Sein“ (darüber hinaus sei es, das Sein selbst, jetzt erstmals wirklich thematisiert), verläßt aber jene Methode zugunsten historischer Hermeneutik und Orientierung an der Sprache der Dichter.

Auch eine dritte Richtung muß noch unter diesem Gesichtspunkt notiert werden. Man könnte nämlich sagen, die Seinslehren des 20. Jh.s seien verschiedene Konsequenzen aus Kants Satz: „Das Sein ist offenbar kein reales Prädikat.“²⁸ Die Analytische Philosophie forciert ihn dahingehend, das Sein sei überhaupt kein Prädikat. Der Existentialismus nimmt dagegen den Satz in dem Sinn auf, daß sich der Unterschied von Gedacht- und Wirklichsein nicht noch einmal *begrifflich* markieren läßt.²⁹ Während deshalb Gilson sich am Existenzurteil orientiert, geht der Existentialismus — im weitesten Verstande — von einem seiner kantischen Reduktion entkleideten Erfahrungsbegriff aus, so daß jetzt auch wieder das Sein zum Inhalt einer Erfahrung werden kann; dies ist um so aufschlußreicher, als das Erfahrbarkeitskriterium die inhaltliche Triftigkeit metaphysisch-spekulativer Sätze „zerstört“ zu haben schien und nun die neuerliche Rede vom Sein im 20. Jahrhundert sich gerade an einer Art von Erfahrung auszuweisen versucht.³⁰ Die Methode ist jedoch überraschenderweise ge-

²⁸ KrV B 626.

²⁹ Daraus folgert J. Pieper, Hinführung zu Thomas v. Aquin, München 1958 p. 189: „Das Denken trifft auf das Mysterium des Seins.“ cf. A. Maurer, On Being and Essence p. 7; Urs v. Balthasar, Herrlichkeit III 1 p. 943 sqq.; Garrigou-Lagrange, Le sens du mystère p. 95; wohl eher wegen des unaufklärbaren Prozesses der Konkretion von Sein und Wesen und der Transzendenz seines Grundes schreibt H. Deku, Logisierungen 114: „Das Sein selbst, keineswegs erst die Gnade, ist ein Mysterium.“ — Aus einer eher entgegengesetzten Perspektive, die die Wirklichkeit als Schöpfung zu betrachten als Gefährdung dieser Wirklichkeit und eines angemessenen Verhältnisses zu ihr ansieht, redet auch Heidegger vom „Geheimnis des Seins“ (Vorträge und Aufsätze 1954 p. 98). Bekanntlich lautet ein Buchtitel G. Marcel's „Le mystère de l'être“, der in seinem „Journal métaphysique“ 1935 p. 1 geschrieben hatte: „du point de vue de l'existence immédiat rien ne peut être expliqué ou même simplement compris ... l'immédiat est l'inverse d'un principe d'intelligibilité.“ Marcel versucht deshalb immer wieder — wie auch J. Maritain, A Preface to Metaphysics, New York 1958 p. 4 sqq. — eine Unterscheidung von problème und mystère innerhalb der Vernunft zu begründen, sie also nicht mit dem Unterschied von Glauben und Wissen koinzidieren zu lassen: Être et avoir, 1935 p. 145.

³⁰ Die Strukturdifferenzen der verschiedenen Sein-erschließenden Erfahrungen dürfen allerdings nicht übersehen werden: Während Heidegger die Erschließungsfunktion auf eher exzeptionelle Erfahrungen stützen zu können meint — etwa die Angst: GA IX, 307; so auch Sartre, L'Être et le Néant ³³1950, p. 14: „L'être nous sera dévoilé par quelque moyen

nau die, mit welcher man ursprünglich das Sein gerade umgangen hatte, nämlich die phänomenologische.³¹

Es wäre nun sicherlich interessant, die klassische Tradition unter dem zuvor genannten Aspekt zu analysieren, weil in ihr die Einheit einer Theorie vom Sein ineins mit einer begrifflich-rationalen Methode zusammengehalten war. Aber Fragen solcher fundamentaler Art lassen eben die Tradition selbst als eine erscheinen, wobei ungefragt bleibt, ob nicht auch noch die Differenzen innerhalb der Ontologiegeschichte aufgenommen werden müßten, um nicht bloß die Antithese zu einem der modernen Ansätze und seiner Ausdifferenzierungen zu finden. Zum zweiten haben solche Fragen mit einseitig aktualistischem Interesse stets die Mißlichkeit, nur mit einem solchen Maß interpretatorischer Investition „beantwortet“ werden zu können, daß die Wahrheitskriterien der Interpretation entweder diffus oder philosophisch unausweisbar werden. Es handelt sich dann zumeist um Fragen, die, aus welchen Gründen auch immer, nicht vom Text selber, sondern nur vom Interpreten gestellt werden. Darüber hinaus könnten derlei Analysen der Tradition schon durch die Fragestellung der Gefahr erliegen, die eigene Position habe sich — qua untersuchende — von jener längst emanzipiert. Aus Gründen der Perspektive pflegt man Brüche in der Philosophiegeschichte, die einige Jahrhunderte zurückliegen, zu unterschätzen, die Originalität jüngerer Neuansätze dagegen eher zu dramatisieren. Die historischen Ontologien werden dann allzu leicht zu zeitenthobenen Positionsvarianten *einer* aristotelisch genannten Tradition, wie bei Tugendhat, das geschichtliche Element bleibt also gerade ausgeklammert.

Wenn ein entscheidender Bruch innerhalb „der Tradition“ zugelassen wird, dann der zwischen Antike und Mittelalter einerseits und Neuzeit andererseits, welche Stelle der Name René Descartes markiert. Was seine revolutionäre Leistung angeht, so herrscht Einigkeit zwischen Schelling³²,

d'accès immédiat, l'ennui, la nausée, etc.“ —, versucht L. Lavelle eine Seinserfahrung meditativ zu eruieren, die in aller anderen Erfahrung enthalten ist: La présence totale, 1934 p. 25; cf. K. Albert, Die ontologische Erfahrung, Ratingen 1974.

³¹ Mit der bekannten Lehre von der ἐποχή, Husserliana I, 60; III, 68; wenn es Husserl als Phänomenologe um „das universale Phänomen: ‚Bewußtseinswelt als solche‘“, „für mich seiende Welt“ (V, 145) geht, welche Einstellung das „Außer-Vollzug-Setzen des Seinsglaubens hinsichtlich der Erfahrungswelt“ (l. c.) bedeutet, wird dieser „Seinsglaube“ ganz der natürlichen Erfahrung und der auf ihr beruhenden positiven Wissenschaft überlassen.

³² „Renatus Cartesius ... begann damit, allen Zusammenhang mit der früheren Philosophie abzurechnen, über alles, was in dieser Wissenschaft vor ihm geleistet war, wie mit dem

Hegel³³, Husserl³⁴ und Heidegger³⁵. Nun beziehen sich diese Interpretationen alle auf die Wendung von einem ontologischen Denken zu einem, das auf die Subjektivität und ihren Gewißheitsanspruch gründet und reflektiert. Descartes ist insofern kein Ereignis *innerhalb* der Ontologieggeschichte, sondern eines, wo eine neue Denkform die alte abzulösen versucht — außer man interpretiert auch dieses noch einmal als Ereignis innerhalb der Geschichte des Seinsverständnisses³⁶. Das ontologische Vokabular jedenfalls, das haben die Arbeiten Gilson's gezeigt, ist ganz das der Scholastik.³⁷ Descartes' eigener Anspruch scheint denn auch eher bescheiden.³⁸ Wenn also selbst Descartes unter ontologischem Aspekt nicht als der Begründer neuzeitlichen Philosophierens gelten kann, dann muß wohl

Schwamm wegzufahren, und diese ganz von vorn, gleich als wäre vor ihm nie philosophiert worden, wieder aufzubauen.“ Geschichte der neueren Philosophie I 10 p. 4 (SW 1861).

³³ „René Descartes ist in der Tat der wahrhafte Anfänger der modernen Philosophie ... ein Heros, der die Sache wieder einmal ganz von vorne angefangen.“ Gesch. d. Philos. XIX, 331 (Gl.); cf. p. 328; Enz. § 64, Zusatz; in der Einl. in die Gesch. der Philos. (252) heißt es vom cogito ergo sum: „Diese Worte sprechen den Unterschied der neueren Philosophie zu allem Vorherigen aus.“

³⁴ „In der Tat, Descartes inauguriert eine völlig neuartige Philosophie.“ Cart. Med., Husserliana I, 46; Die Krisis der europäischen Wissenschaften, Huss. VI, 75: „urstiftende Genius der gesamten neuzeitlichen Philosophie“.

³⁵ „Die gesamte neuzeitliche Metaphysik. Nietzsche miteingeschlossen, hält sich in der von Descartes angebahnten Auslegung des Seienden und der Wahrheit.“ Die Zeit des Weltbildes, GA V, 87; SuZ, GA II, 61.128 sq.

³⁶ Heidegger, Was ist das — die Philosophie ⁵1972 p. 26 sq.; Nietzsche II, 463.

³⁷ E. g. Index scholastico-cartesian 1912 (Neuedition 1979); Heidegger hat dies übrigens schon in seiner Frühzeit anerkannt: „Die ontologischen Grundbegriffe Descartes' sind direkt von Suarez, Duns Scotus und Thomas von Aquino übernommen“ und geht sogar so weit zu sagen, „daß mithin die philosophische Umwendung der neueren Philosophie ontologisch grundsätzlich gesehen gar keine war.“ Grundprobleme der Phänomenologie, GA XXIV, 174 sq.; Grundbegriffe der Metaphysik, GA 29/30 p. 64; cf. die Hinweise bei K. Oehler, Ein Mensch zeugt einen Menschen, 241 sq.

³⁸ Unter dem Leitspruch „nihil est veritate antiquius“ (Med., epistola VII, 6), Ausdruck eines selber schon alten (und noch in Goethes „Vermächtnis“ WA I 3, 82 wiederkehrenden) Vertrauens in die Einsichtskraft vergangener Epochen, versucht er — wie Platon, Aristoteles und die Scholastik —, die Erkenntnis auf ein erstes Prinzipienfundament (princ. I, 7; opera VIII, 6 sq.) zu gründen, dessen Formulierung schon bei Augustinus (III, 261) er als zusätzliche Empfehlung für einen keineswegs originellen und raffinierten Gedanken nimmt: „Et c'est une chose que de soi est si simple et si naturelle à inferer, qu'on est, de ce qu'on doute, qu'elle aurait pû tomber sous la plume de qui que ce soit: mais je ne laisse pas d'être bien aise d'avoir rencontré avec saint Augustin, quand ce ne serait que pour fermer la bouche aux petits esprits qui ont tâche de regabeler sur ce principe.“ III, 248. Daß die systematische Funktion des cogito-Gedankens allerdings von einem eher beiläufigen Reflexionsargument gegen den Skeptizismus (bei Augustinus) zu einem Prinzip skepsisfreien Philosophierens befördert wurde, hatte schon Pascal gesehen: De l'art de persuader, SW 1914 IX, 284—286.

die Frage nach der Abkehr von der ontologischen Denkform bzw. nach der Genese der neuzeitlichen Ontologie und dem sie bestimmenden Seinsbegriff auf das Mittelalter rekurren.

Nun findet sich in der Interpretationsliteratur eine all diese Umstände weitgehend berücksichtigende These, die *einerseits* die Einheit der Tradition nicht bloß negativ aus ihrer Entgegensetzung zu den extrem divergierenden Radikalismen des 20. Jahrhunderts bestimmt, sondern die Brüche aus dem Selbstverständnis der einzelnen, kritisch aufeinander bezogenen ontologischen Positionen heraus entwickelt, und *andererseits* die Einheit nicht auflöst in die Vielheit eines anarchischen bellum omnium contra omnes. Wenn nun aber selbst der trotz aller naturphilosophischen und methodischen Kritik traditionelle Descartes seine Begriffe, Definitionen, Axiome, Distinktionen etc. der mittelalterlichen Scholastik (und der des Barock) verdankt, dann scheint offenbar das *Mittelalter* ebendiese tiefgreifende Epochenschwelle darzustellen, auch wenn sie als solche von den großen neuzeitlichen Autoren der Philosophie nahezu durchweg verkannt worden ist – und nicht nur von solchen, die es in seinen Textdokumenten nicht zur Kenntnis genommen haben.

Während C. Prantl bekanntlich das unaufgeklärte Vorurteil der Aufklärung zu verifizieren sucht: „Für den Fortschritt jener Wissenschaft, welche im eigentlichen Sinn als ‚Philosophie‘ bezeichnet wird, muss das Mittelalter geradezu als ein verlorenes Jahrtausend betrachtet werden, denn im 15. Jh. war mittelst der Renaissance eben da wieder anzuknüpfen, wo man sich im 5. Jh. befunden hatte“³⁹, ist Hegels Wertung zumindest nicht eindeutig negativ: Die Philosophie des Mittelalters „aus Autopsie“ zu kennen, sei unzumutbar, „da sie ebenso umfassend, als dürftig, schrecklich geschrieben und voluminös ist“⁴⁰, aber „die Theologie des Mittelalters steht soviel höher als die der neueren Zeit“⁴¹, weil sie insbesondere in Anselm auf den Rationalitätsanspruch nicht verzichtet.⁴² Die Ambivalenz in Heideggers Beurteilung dagegen stammt nicht aus einer Einschätzung des spezifisch mittelalterlichen Philosophierens, sondern ergibt sich aus seiner Theorie

³⁹ Geschichte der Logik im Abendlande 21927 II, 8; ein erstaunlicher Ausfall des Mittelalters begegnet auch in E. Vollraths Buch: „Die These der Metaphysik“: „die Krise der Gestalt der Metaphysik“ (p. 93 ff.) bei Kant scheint nur etwas mit dem cartesianischen Gewißheitsbezug der Wahrheit und der Wolffschen metaphysica generalis zu tun zu haben, wie diese beiden aber nichts mit dem Mittelalter.

⁴⁰ Gesch. d. Philos. XIX, 149; cf. p. 99.

⁴¹ XIX, 169.

⁴² l. c.; cf. Enz. (ed. Nicolai-Pöggeler 1969) p. 15.

der Philosophie- bzw. Seinsgeschichte im allgemeinen. Einerseits sei es keinem Denker gelungen, auch nur die Frage nach dem Sein zu stellen: „Dem, was Sein selbst besagt, hat zwar auch die mittelalterliche Ontologie so wenig nachgefragt wie die antike“⁴³, andererseits wird der Grund der Dekadenz nicht spezifisch formuliert: „Die nacharistotelische abendländische Metaphysik verdankt ihre Ausbildung ... dem Nichtverstehen der Fragwürdigkeit und Offenheit, in der Plato und Aristoteles die zentralen Probleme stehen ließen.“⁴⁴

Daraus darf jedoch keinesfalls gefolgert werden, daß ein systematisches Interesse an der Ontologie sich der Kenntnis der mittelalterlichen Diskussionen überheben dürfte, die Heidegger selbst in seiner Vorlesung „Die Grundprobleme der Phänomenologie“ (1927) ausgehend von Kant referiert, denn: „Daß die Scholastik diese Fragen nur unvollkommen ansetzte, ist kein Grund, sich von dem Problem selbst zu dispensieren. Ihre Fragestellung ist immer noch höher einzuschätzen als die unüberbietbare Unkenntnis in der heutigen Philosophie, die sich nicht metaphysisch genug gebärden kann.“⁴⁵

Daß nun aber in der ausgehenden Hochscholastik eine für die weitere Ontologieggeschichte bestimmend gebliebene Weichenstellung stattgefunden hat, kommt in der Literatur in verschiedener Weise zum Ausdruck: Entweder in der These, die klassische Tradition gehe mit Thomas von Aquin zu Ende⁴⁶ bzw. seine Sonderstellung werde von Verteidigern wie Gegnern im Grunde gar nicht erkannt und in ihrem Sinn verstanden⁴⁷, oder der neuzeitliche Seinsbegriff resultiere aus nominalistischen, im Spätmittelalter auftretenden Tendenzen zur „Entqualifizierung der Phänomene“⁴⁸, oder in Johannes Duns Scotus sei der Ursprung eines Seinsverständnisses zu sehen, der die folgende Ontologieggeschichte der

⁴³ SuZ GA II, 93.

⁴⁴ Kant und das Problem der Metaphysik p. 18; später jedoch: „Es wäre töricht zu sagen, die mittelalterlichen Theologen hätten den Aristoteles mißverstanden, vielmehr haben sie ihn anders verstanden.“ Der Satz vom Grund 1957 p. 136.

⁴⁵ GA XXIV, 126.

⁴⁶ So sagt H. U. v. Balthasar von Thomas' Behauptung, „an allem Sein schlechthin sei der Abglanz ewiger Güte und Schönheit wahrzunehmen. Diese Aussage verstummt, geistesgeschichtlich betrachtet, nach Thomas. Seine Ontologie, die sie trug, bleib ohne Nachfolge — wenn man solche im Sinn einer elementaren geschichtsmächtigen Seinserfahrung versteht.“ Herrlichkeit III, 1 p. 371; cf. p. 364.

⁴⁷ C. Fabro, L'obscurcissement de l'esse dans l'école thomiste, in: Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin 1961, 280–315.

⁴⁸ H. Deku, De nihilo, 66.

Neuzeit⁴⁹ namentlich über Suárez⁵⁰ bis hin zu Hegel⁵¹ bestimmte. Allerdings macht keine der zitierten Arbeiten den Versuch, den Epochenübergang in seiner historischen Genese aufzuzeigen, wenn anders man im mittelalterlichen Kontext nicht annehmen kann, es sei das Werk eines einzigen Autors im neuzeitlichen Sinn der Originalität „epochemachend“ gewesen. Zwar hat in der Forschungsliteratur der Seinsbegriff eine enorme Aufmerksamkeit bei den Mediävisten gefunden – was einschränkungslos seine Berechtigung hat, weil eine Interpretation der Ontologiegeschichte, will sie nicht völlig äußerlich bleiben, sich um den Begriff zentrieren muß, der der behandelten Ontologie selbst der zentrale war und der einer ganzen Denkform den Namen gegeben hat, eben der des Seins – aber die vorliegenden Arbeiten sind fast ausschließlich monographischer Art oder verfolgen einen komparatistischen Zweck, wobei dann fast durchweg das Denken des Thomas von Aquin die Folie bildet. Selbst die Erforschung der Geschichte des Thomismus ist nach diesen Modellen konzipiert (die des Skotismus steht immer noch in den Anfängen). Wenn es aber nun darum geht, die genannten Thesen, meist mit dem Blick für große geistesgeschichtliche Zusammenhänge formuliert, mit der inzwischen geleisteten immensen Forschungsarbeit der Mediävistik zu verbinden, um so jene Thesen in verifizierbarer Weise zu reformulieren, gegebenenfalls zu modifizieren, dann muß auf dem argumentativen Austausch der Autoren selbst das Schwergewicht liegen.

Wovon die folgende Arbeit ausgeht und was sie nicht selbst noch zu dokumentieren sucht, ist die Einheit der termini des Transformationspro-

⁴⁹ „Die Univozität des Wirklichkeitsbegriffs ist die tiefste, unausgesprochene Voraussetzung der theoretischen Philosophie der letzten vierhundert Jahre.“ H. Heyse, *Der Begriff der Ganzheit und die kantische Philosophie*, München 1927 p. 183; G. Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik* p. 25: „... die abstrakte Verbegrifflichung des Seins, die radikale Essentialisierung des Denkens seit Scotus und Suarez.“; *Die Abstraktion und das Sein*, 9 ff.

⁵⁰ A. Marc, *L'idée de l'être*, skizziert auf den Seiten 47–49 die Wirkung des Scotus auf Suárez; Heidegger, *SuZ*, GA II, 30; *Logik XXI*, 173; *Grundprobleme XXIV*, 112: „Suárez ist der Denker, der am stärksten die neuzeitliche Philosophie beeinflusst hat.“

⁵¹ „Der kurz umrissene Systementwurf einer idealen Metaphysik bei Duns Scotus verweist in vieler Hinsicht auf Hegel.“ Anzenbacher, *Analogie und Systemgeschichte* 99; „l'hégélianisme et le scotisme ... on donc au moins ceci en commun, qu'ils posent l'existence comme l'un des moments de l'auto-détermination de l'être.“ Gilson, *L'être* ... 217; noch deutlicher einen Filiationszusammenhang konstatierend, erwähnt R. Spaemann „... Duns Scotus, der Sein für einen univoken Begriff erklärte und damit übrigens dann in der Neuzeit bis zu Hegel hin Epoche gemacht hat.“ Über die kontroverse Natur der Philosophie, in: *Philosophische Essays*, 1983 p. 110; G. Siewerth, op. cit. p. 97; Urs v. Balthasar, op. cit. p. 374.

zesses. Wenn man sie ontologisch⁵² fassen wollte, so ließen sie sich selbst noch mit einem aristotelischen Begriffspaar angeben; formelhaft gesagt: Das Sein wird in der Neuzeit nicht mehr wie in der klassischen Tradition von der *Wirklichkeit* her als dem ausgezeichneten Modus von Sein verstanden, sondern von der allgemeinen, vor aller Differenzierung liegenden *Möglichkeit* her. Daß die Einheitlichkeit des klassischen wie selbst des neuzeitlichen Seinsbegriffs cum grano salis verifizierbar sei, ist wie gesagt Voraussetzung, nicht Inhalt dieser Arbeit.

Die mit einer solchen Themastellung gegebenen Schwierigkeiten müssen entweder auf ein vertretbares Maß reduziert oder aber zumindest deutlich ins Bewußtsein gehoben werden. Der zu behandelnde Zeitabschnitt ist von einer, nur mit ganz wenig anderen der Philosophiegeschichte vergleichbaren Bedeutsamkeit. „El último tercio del siglo XIII es sin duda uno de los momentos más transcendentales en la historia del pensamiento christiano“, schreibt Gómez Caffarena zu Beginn seines Buches über Heinrich von Gent.⁵³ Einheit und Rang dieser Periode formulieren Gilson-Bochner so:

„Das letzte Viertel des 13. Jahrhunderts ist Zeuge einer gesteigerten geistigen Aktivität. Das Aristotelische Schrifttum steht in vollem Umfange zur Verfügung, und die Vertrautheit mit ihm ist eine Selbstverständlichkeit geworden. Nicht minder bekannt sind aber auch Avicenna und Averroes. Langsam macht sich der Einfluß einer neuen Logik bemerkbar, die in den Summulae des Petrus Hispanus . . . zum klassischen Handbuch geformt, bald einen gewaltigen Fortschritt in der Logik anbahnt. Die Zeit der eigentlichen Schulen ist noch nicht angebrochen, vielmehr spielt sich der Geisteskampf zwischen bedeutenden, zum Teil sehr selbständigen Männern ab . . .“.⁵⁴

Die Disputationen sind demgemäß noch weit entfernt von einem Stellungskrieg zwischen Thomisten und Skotisten; ein Thomas von Sutton etwa beruft sich auf Thomas von Aquin, distanziert sich aber von Aegidius Romanus, seine Kritik zielt gegen Duns Scotus, aber auch wie die des Scotus gegen Heinrich von Gent.

⁵² Denn die Neuzeit durch die Formel „Wendung zur Subjektivität“ zu charakterisieren, unterstellt einen kausalfreien Bruch in der Geistesgeschichte, der zudem zu spät angesetzt wäre; mit welchem Recht jedoch etwa Meister Eckhart für den Subjektivitätsgedanken in Anspruch genommen werden darf (W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1957 p. 15 sqq.) oder auch Dietrich von Freiberg, kann erst im Verlauf der Arbeit erörtert werden.

⁵³ Ser participado . . . p. 1.

⁵⁴ Geschichte der christl. Philosophie 21952 p. 556; Gilson, History 383: „extraordinary flowering of philosophical speculation which we shall observe between 1277 and about 1350“.

Daraus ergibt sich das quantitative Problem, daß mit der genannten „gesteigerten geistigen Aktivität“ eine gesteigerte literarische Produktivität einhergeht, die Interpretation also von dem Faktum auszugehen hat, daß Thomas von Aquin und einige seiner Zeitgenossen mehr und zum Teil erheblich mehr geschrieben haben, „als uns von der gesamten vorchristlichen Antike an philosophischen Texten erhalten ist.“⁵⁵ Demgegenüber bedeutet es zwar einen gesteigerten Risikograd für die Interpretation, daß von dem gesamten überlieferten Textmaterial nur ein Bruchteil kritisch ediert ist. Da jedoch das, was Leibniz einmal von sich schrieb: *qui me non nisi editis novit, non novit*⁵⁶, zwar teilweise vom 12. Jahrhundert, fast ausschließlich vom 14. Jahrhundert, nicht aber von der ausgehenden Hochscholastik gilt, wird hier auf die Berücksichtigung des Handschriftenmaterials verzichtet werden können. Eine zusätzliche Rechtfertigung ergibt sich daraus, daß ja keine vollständige Ontologiegeschichte jener Epochen-schwelle zu schreiben die Absicht dieser Arbeit ist, sondern unter der Fragestellung eines sich wandelnden Seinsverständnisses ein Diskussionsverlauf verfolgt werden soll — jedenfalls in seinen großen Zügen; eine minutiöse Chronologie der Kontroverse zwischen Heinrich von Gent und Aegidius Romanus beispielsweise würde für das thematische Interesse gar nicht hinreichend viel beitragen können.

Die hier unternommenen Untersuchungen werden sich dafür auf einige der großen philosophischen Kontroversfragen konzentrieren (Analogie oder Univozität des Seins, Bestimmung des Verhältnisses von Sein und Wesen) und im chronologischen Durchgang⁵⁷ Tendenzen aufzuweisen versuchen, deren Endstadium dann nicht mehr im Mittelalter selbst, sondern schon in der Neuzeit liegt. Dabei soll nicht bestritten werden, daß in einer Epoche, in der noch das philosophische Denken als Ganzes der „ontologischen Gestalt“ (Spaemann) zugehört, an wesentlich mehr Fragen inhaltlich Produktives für die Bestimmung des Seinsverständnisses abzulesen wäre (Einheit und Vielheit der Formen, Realität der Zeit, der Bewegung etc.), aber es ist wohl auch ein Gebot wohlwollender Interpretation, zunächst und zuerst das zu berücksichtigen, was zum

⁵⁵ W. Kluxen, Thomas v. Aquin, in: Grundprobleme der großen Philosophen, ed. J. Speck 1972 I, 180.

⁵⁶ Brief an Placcius 5. 9. 1695.

⁵⁷ Eine der frühen Arbeiten im Umkreis unseres Themas, die von A. Marc, unternahm keine Untersuchung der „évolution historique“, sondern eine „confrontation logique de diverses positions“: *L'idée de l'être* p. 12 n. 2.

Thema unmittelbar gesagt wird, wo also Text und Interpretation thematisch korrelieren.

„Seinsverständnis“ soll hier nicht auf „Realitätsverständnis“ im extensionalen Sinn hin interpretiert werden, als sei, mit Quine zu reden, vom „ontological commitment“⁵⁸ des Mittelalters die Rede; es geht also nicht um die Ontologie, die es hatte, sondern um die, die es trieb (nach der ebenfalls von Quine stammenden Unterscheidung).⁵⁹

⁵⁸ W. V. Quine, *The Ways of Paradox* ²1976 p. 203.

⁵⁹ Ohne jedoch bestreiten zu wollen, daß dies ein wichtiges Desiderat wäre. Als Studie „Zur Entstehung des Realitätsbegriffs der neuzeitlichen Naturwissenschaft“ hat R. Paqué in seinem Buch „Das Pariser Nominalistenstatut“ (1970) solches in ähnlicher Richtung unternommen, allerdings unter Voraussetzung von Heideggers Neuzeitinterpretation. Zum Zeitverständnis: A. Gurjewitsch, *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*, München 1982 p. 98 sqq.; – schematisch dargestellt darf man vielleicht sagen, daß die Extension des mittelalterlichen Realitätskonzeptes eher zurückgenommen wird. Hatte der fröhscholastische Symbolismus eher die Tendenz, die Faktenfrage hinter der Manifestation des Formenreichtums zurücktreten zu lassen, so machte der Aristotelismus des 13. Jahrhunderts umgekehrt das Symbol zu einer sekundären Funktion der Realität, allerdings mit Hilfe einer Metaphysik, deren „ontological commitments“ unter dem nominalistischen Maßstab der experientia wiederum reduziert wurden.

1. Kapitel

Interpretationsmodelle der Philosophiegeschichte

Wenn weder den bereits erarbeiteten Autorenmonographien zur Geschichte des Seinsbegriffs eine weitere hinzugefügt werden soll, noch durch eine eingeleitete Chronologie der Werke das Verifikationsunternehmen gelingen würde, dann erweist sich die grundsätzliche Frage als unvermeidlich, wie ein solcher gedanklicher Prozeß interpretiert werden kann. Bei aller Bemühung um Interpretationsregeln für Texte eines Autors – eine Hermeneutik für philosophische Texte in größeren geschichtlichen Zusammenhängen und Zeiträumen ist noch nicht geschrieben. Es könnte daher aufschlußreich sein, die großen Interpreten der Philosophiegeschichte daraufhin zu befragen.

1.1. Hegel

Als erster hat Hegel in seinen „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“, in einer ausgreifenden Einleitung¹ Interpretationsprinzipien für philosophische Texte unter dem Aspekt ihres *geschichtlichen* Zusammenhangs entwickelt. Diese sollen kurz skizziert werden; eine Analyse ihrer Anwendungspraxis durch Hegel selbst ist hier nicht zu unternehmen.

Es suggeriert keine Seite der Philosophie so intensiv wie ihre Geschichte den Eindruck einer schlechthin nicht-harmonisierbaren Mannigfaltigkeit, und ebendieser dissensus philosophorum ist seit alters² einer der Gründe für ihre skeptische Einschätzung. Die neuzeitliche Philosophie hat

¹ Separat ediert von J. Hoffmeister (Phil. Bib. 166), im folgenden zitiert unter „EGPh“.

² e. g. Augustinus, c. Acad. II, 5, 11; CL 29, 24; civ. Dei XI, 25; CL 48, 344; cf. Gigon, Geschichtlichkeit, 140; innerhalb der Philosophie wird also durch ihren Wissensanspruch zu einem theoretischen Fundamentalproblem, was schon im Alltag die Erfahrung lehrt: quot homines, tot sententiae (Terenz, Phormio 2,4; Horaz, Sat. II, 1, 2), dort allerdings teilweise pragmatisch gelöst werden kann (man vergleiche jedoch das in der Literatur immer wieder als eminentes Irritationsphänomen beschriebene Bewußtsein religiöser Partikularität: J. H. Newman, Apol. VII, 1; A. Camus, L'Etranger II, 1).

dies zwar im großen Stil konzidiert, zugleich damit aber versucht zu ermöglichen, daß der Streit der Meinungen nur einer bestimmten geschichtlichen Phase der Philosophie angehört, indem sie durch einen Methodenwechsel die Einheit herzustellen suchte. Descartes' „Discours de la méthode“ enthält alle drei Elemente auf paradigmatische Weise;³ Leibniz meint zwar, „la vérité est plus repandue qu'on ne pense“⁴ und übernimmt deshalb den vom Humanisten A. Steuchos 1540 geprägten Ausdruck „philosophia perennis“⁵, aber seine Idee eines „Alphabetes des menschlichen Verstandes“ hat doch den Sinn, den Streit der Philosophen ad abacos für immer beizulegen.⁶ Ähnlich meint Kant, durch die transzendentalphilosophische Wende in der Philosophie die „Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktates zum ewigen Frieden in der Philosophie“⁷ publizieren zu können. Hegel nun unterscheidet sich gerade dadurch von den Genannten, daß er die Einheit der Philosophie nicht methodisch herzustellen sucht, als wäre auch sie gleichsam ein Gesolltes, sondern sie in der Geschichte bereits als wirklich ansieht⁸. Dies ermöglichen zwei Bedingungen:

³ Ohne den Namen ausdrücklich zu nennen, zitiert Descartes im Discours II (op. VI, 16) die auch sonst im 17. Jahrhundert häufig angeführte Cicero-Passage: nihil tam absurde dici potest, quod non dicatur ab aliquo philosophorum (divin. II, 58, 119; cf. Montaigne, Ess. II, 12, ed. Pleiade 1950 p. 612; Hobbes, Lev. I, 5, ed. Molesworth (1839 = 1962) III, 33); Pascal, frg. 371, W. Pleiade 1954, p. 1186; zumindest ist Verschiedenheit (p. 2; 8) ein Indiz der Mangelhaftigkeit (14); es geht also darum, „à chercher la vraie méthode pour parvenir à la connaissance de toutes les choses dont mon esprit serait capable.“ (17); Reg. IV (op. X, 371): *Necessaria est methodus ad rerum veritatem investigandam.*

⁴ an Remond 26. 8. 1714; III, 624 (Gerhardt); cf. 10. 1. 1714; III, 606.

⁵ l. c. p. 625.

⁶ de scientia universali (Erdmann 84 a): Quo facto, quando orientur controversiae, non magis disputatione erit inter duos philosophos, quam inter duos Computistas. Sufficiet enim, calamos in manus sumere, sedereque ad abacos, et sibi mutuo (accito si placet amico) dicere: calculemus.

⁷ Ak.-A. VIII, 411–422; dieser Gedanke begegnet auch noch im und nach dem geschichtsbewußten 19. Jahrhundert: etwa in der berühmten Feuerbach-These von Marx: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern“ (MEW III, 535), worin E. Bloch einen „Unterschied zu jedem bisherigen Denkantrieb“ sieht (Das Prinzip Hoffnung, GA V, 319); oder in dem programmatischen Aufsatz von M. Schlick, Die Wende der Philosophie (in: Erkenntnis 1, 1929 p. 5): „Ich bin nämlich überzeugt, daß wir in einer durchaus endgültigen Wendung der Philosophie mitten darin stehen und daß wir sachlich berechtigt sind, den unfruchtbaren Streit der Systeme als beendet anzusehen.“ cf. Schopenhauer, Werke III, 222; Husserl I, 48; schließlich Wittgensteins pikant-zweideutige Frage: „Haben die Philosophen bisher immer Unsinn geredet?“ (Philos. Bemerkungen, Schr. II, 10); cf. Einleitung, not. 16.

⁸ Nicht in dieses Alternativschema einer bereits wirklichen oder erst zu etablierenden Einheit fügt sich Fichte. Für ihn ist zwar eine durchgängige Einheit erkennbar, nämlich

a) Der Geist als die Wirklichkeit alles Wirklichen ist notwendig so gedacht, daß ein geschichtlicher Prozeß gerade seine Identität ausmacht: „Die Unendliche Natur des Geistes ist der Prozess seiner in sich, nicht zu ruhen, wesentlich zu produzieren und zu existieren durch seine Produktion. Näher können wir diese Bewegung als Entwicklung auffassen.“⁹ Die Einheit ist aber nicht nur durch ihr Subjekt¹⁰, sondern auch durch das Thema konstituiert: „Die Geschichte der Philosophie ist der Gedanke über das Absolute.“¹¹

b) Diese Einheit kann freilich nicht positivistisch erhoben werden; sie ist jedoch nach Hegels Anspruch deswegen keine Konstruktion der Phantasie, weil die „Idee“ zugleich Thema der „Wissenschaft der Logik“ ist. Um also die zweite Bedingung zu nennen: Es ist Sache des Blickes, welchen Anblick die Geschichte im allgemeinen wie die Philosophie im besonderen bietet; „dem ideenlosen Auge freilich nur ein unordentlicher Haufen von Meinungen“, aber um „den Fortgang als Entwicklung der Idee zu erkennen, muß man freilich die Erkenntnis der Idee schon mitbringen.“¹²

als Kampf zweier und nur zweier Philosophietypen (Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, GA I 4 p. 188), aber da diese beiden faktisch davon abhängen, „was man für ein Mensch ist“ (op. cit. 195), wird die volle Einheit im Sinne der Einheitlichkeit erst erreicht sein, wenn alle sich „zum vollen Gefühl ihrer Freiheit, und absoluten Selbständigkeit erhoben haben.“ (194)

Elemente davon finden sich auch später wieder;

— Auch der Marxismus sieht die bisherige Philosophiegeschichte als Kampf zweier Positionen, jetzt allerdings des Materialismus und des Idealismus (e. g. Lenin, GA XIV, 340 sq.; 124), wobei ebenfalls durch den Sieg einer der beiden die letzte Einheit hergestellt wird: „Die Lehre von Marx ist allmächtig, weil sie wahr ist.“ (XIX, 3).

— Gegenüber den widerlegten Systemen der Philosophie wird bei Nietzsche gerade dasjenige relevant, was bei Fichte über die individuelle Annahme einer Philosophie entschied: „An Systemen, die widerlegt sind, kann uns eben nur das Persönliche interessieren, denn dies ist das ewig Unwiderlegbare.“ (Die Philos. im trag. Zeitalter der Griechen, KGA III 2 p. 297; cf. p. 295).

— Fichtes Diskriminierung des Nicht-Idealisten (I p. 5. 195) wird später zu einer universalen Strategie, einen vordiskursiven Rangunterschied zu etablieren: das Klasseninteresse im Marxismus, die Verdrängung in der Psychoanalyse, die Uneigentlichkeit des Man in der frühen Fundamentalontologie Heideggers (cf. Ch. v. Krockow, Die Entscheidung, Stuttgart 1958 p. 72 n. 128).

⁹ EGPh 100 sq.

¹⁰ „Der Werkmeister aber dieser Arbeit von Jahrtausenden ist der Eine lebendige Geist, dessen denkende Natur es ist, das was er ist, zu seinem Bewußtsein zu bringen.“ Enz. § 13; „Enthüllung Gottes, wie er sich weiß“ (XIX, 686); EGPh 13. 22 etc.

¹¹ Enz., Vorrede zur 2. Aufl p. 10.

¹² EGPh 35; „um in der ersten ein System zu finden, muß man die Einsicht in das System schon haben“ 143; cf. 35. 139; Enz. § 14; analoges gilt auch für den Zugang zu einem

Die Einheit der Philosophiegeschichte gründet also in der Einheit von System und Geschichte überhaupt; sie belegen sich gegenseitig: „Die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie (ist) in der Geschichte diesselbe ... als die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee.“¹³ Der Verständnisschlüssel für die Geschichte liegt jedoch bei der Logik.

Aber wenn nun nach diesem Ansatz die Geschichte keine Widerlegung der Philosophie ist, sind nicht die ständigen Widerlegungsversuche in der Geschichte des Denkens eine Widerlegung dieser ihrer Konstruktion? Davon abgesehen, daß Widerlegen gar nicht die eigentliche Macht des Geistes bezeugt¹⁴: Hegel bestreitet nicht ihre Wirklichkeit, vielmehr ist der Widerlegungsprozeß einerseits qua Dialektik der eigentliche Fortschrittsmotor, solange Form und Inhalt, Bestimmtheit und Idee noch different sind¹⁵, andererseits betrifft die Widerlegung stets nur den Status des attackierten Prinzips; was die höchste Weise der Idee schien, wird zu einem „Moment für die folgende Stufe.“¹⁶

einzelnen Denker: „Der lebendige Geist, der in einer Philosophie wohnt, verlangt, um sich zu enthüllen, durch einen verwandten Geist geboren zu werden.“ Differenzschrift, GA IV, 9; cf. K. Jaspers, *Weltgeschichte der Philosophie* (ed. H. Saner, 1982) p. 83. — Schon der späte Kant hat sich die Frage gestellt, „ob sich ein Schema zu der Geschichte der Philosophie a priori entwerfen lasse mit welchem die Epochen der Meynungen der Philosophen aus den Vorhandenen Nachrichten so zusammentreffen als ob sie dieses Schema selbst vor Augen gehabt und darnach in der Kenntnis derselben fortgeschritten wären.“ (Handschriftl. Nachlaß, XX, 342). Die Vernunft ist (allerdings auf andere Weise, als dies bei Thomas von Aquin der Fall ist; cf. infra p. 34–41) nicht nur Orientierung, sondern auch Ermöglichungsgrund einer apriorischen Philosophiegeschichte. Sie bringt das Einteilungsschema mit, nach dem „der Dogmatismus aus ihm der Skepticismus aus beyden zusammen der Criticism haben entstehen müssen“ (l. c.), d. h. die „Kritik der reinen Vernunft“ ist doch etwas qualitativ anderes als alle bisherigen Unternehmen, die Philosophie zur Einheit zu bringen. Die Philosophie soll dadurch gerade ihren Charakter ändern, nämlich endlich das werden, was sie immer sein wollte, aber nie war: Wissenschaft. Die bisherige Unwissenschaftlichkeit liest Kant ab am Mangel eines allgemeinen Konsenses (KrV B VII; Proleg. A 4) und an der daraus resultierenden Paralyse aller Fortschrittsmöglichkeit. Die Umwendung geschieht nicht dadurch, daß den bisherigen Widerlegungsversuchen der Irrtümer ein weiterer hinzugefügt wird, sondern dadurch, daß deren gemeinsame Quelle eruiert wird (Logik IX, 56; XVII, 242). Es ist dies die Vernunft selbst in einer Weise ihres „Gebrauchs“; dadurch entsteht ein „natürlicher Schein“ bzw. die Antinomizität ihrer Begriffe; cf. Röttgers, *Dialektik*, in: HWPPh II, 185; H. Lübbe, *Philosophiegeschichte*, 227 sqq.

¹³ EGPh 34, 278; die Geschichte der Philosophie liefert geradezu den „empirischen Beweis“ (119) für beider Identität.

¹⁴ EGPh 126 sq.

¹⁵ l. c.

¹⁶ EGPh 126 sqq.; die durchschlagenden Einwände betreffen also einerseits nur den Status eines Prinzips, nicht dieses selbst, zum anderen ist die Absicht der Widerlegung als

So gedacht sind sie einander nicht äußerlich, sondern die widerlegte Philosophie wird Moment der widerlegenden und diese zum Resultat aller bisherigen: „Die der Zeit nach letzte Philosophie ist das Resultat aller vorhergehenden Philosophien und muß daher die Prinzipien aller enthalten.“¹⁷

Daraus ergibt sich ein veränderter Status des Interesses der Philosophie an ihrer eigenen Geschichte: Es ist weder ein bloß historisches noch ein bloß apologetisches, denn das Moment der Aufbewahrung in der dialektischen Aufhebung läßt das Vergangene präsent bleiben.¹⁸ Es kann im Rahmen dieser Arbeit keine dieser Konstruktion angemessene Würdigung unternommen werden, daher seien nur einige Bemerkungen angebracht, die unsere Themastellung betreffen.

a) Einen philosophischen Text zu verstehen, geht über die Leistungsfähigkeit des philologischen Instrumentariums hinaus: „Bei Gedanken, besonders bei spekulativen, heißt Verstehen ganz etwas Anderes als nur den grammatischen Sinn der Worte fassen und sie in sich zwar hinein-, aber nur in der Region des Vorstellens aufnehmen.“¹⁹

b) Dadurch, daß Hegel erstens die Einheit der Philosophiegeschichte als die Einheit eines Bewußtwerdungsprozesses denkt und zweitens die geschichtliche und logische Abfolge der Bestimmungen parallelisiert, werden die Geltungsansprüche einer einzelnen Philosophie nivelliert²⁰, diese wird zu einem „Glied in dieser heiligen Kette“²¹, deren Gesamtinterpreta-

alleiniges Verhältnis zu einer Philosophie einseitig, überhebt sich der Anstrengung wirklichen Eindringens und steht deshalb im Verdacht, nur ein Manöver der Eitelkeit zu sein (EGPh 127 sq.). Exemplarisch für ein von Hegel gefordertes affirmatives Verhältnis könnte Leibnizens Bekenntnis sein: „Ich an meinem orth, halte wenig vom widerlegen, viel aber vom darlegen, und wenn mir ein Neubuch vorkommt, sehe ich, was ich daraus lernen können, und nicht was ich darin tadeln könne.“ (VII, 526); Goethe, Maximen und Reflexionen, WA I, 42, 2 p. 173.

¹⁷ Enz. § 13.

¹⁸ EGPh 71; 138 sq.; 12; 70, etc.; historisches Interesse entspringt eher einem Zustand der Indifferenz, „welchen das Leben erlangt, nachdem es sich in allen Formen versucht hat ...“ (GA IV, 9); ebenso wenig macht es Sinn, alten Philosophen eine Renaissance zu verschaffen, „*unsere* Fragen beantworten sie nicht, denn sie hatten andere Bedürfnisse.“ EGPh 144; cf. K. Jaspers, Vom lebendigen Geist der Universität, in: Rechenschaft und Ausblick, München 1951 p. 182 sq.

¹⁹ EGPh 9; cf. not. 12.

²⁰ cf. K. Jaspers, Einführung in die Philosophie, München 1971 p. 105 sq.

²¹ XIX, 686 (EGPh 13: „heilige Kette“ als Prägung Herders erwähnt); „die philosophische Idee besitzt umgekehrt den Menschen“ XVIII, p. 180; die Dialektik des Begriffs ist nicht äußeres Tun eines subjektiven Denkens, sondern die eigene Sache des Inhalts, die organisch ihre Zweige und Früchte hervortreibt. Dieser Entwicklung der Idee als eigene

tion gar nicht von einer Einzelanalyse abhängig ist. Das Selbstverständnis des Philosophen kann deshalb niemals Maßstab seines Verständnisses sein (wie könnte auch eine Philosophie in ihren Status als „Moment“ einwilligen!), vielmehr liefert Hegel, wie D. Henrich gesagt hat, mit seiner Theorie eine globale Rechtfertigung des Kantischen Anspruches, einen Autor besser zu verstehen als er sich selbst.²²

c) Die Begrenzung des Geltungsanspruches geht sogar bis dahin, den Anspruch, Philosophie zu sein, zu negieren. Die Konstruktion geht bewußt von einem inhaltlichen, nicht von einem kulturhistorischen Begriff von Philosophie aus, denn weder ist alles Philosophie, was sich so nennt²³, noch gibt es Philosophie anderswo als im Abendland.²⁴

d) Diese Vorgehensweise Hegels, die Philosophiegeschichte zu logisieren, bedeutet einerseits, ihr den Stempel der Notwendigkeit²⁵ aufzudrücken, welche ausnahmslos in Kraft ist²⁶, veranlaßt ihn aber andererseits auch, die Übertragung von organischen Bildern (Entwicklung, Entfaltung und andere Analogien des pflanzlichen Wachstums und der menschlichen „Reifung“)²⁷ für sinnvoll zu halten. Ob allerdings in Hegels Intention im eigentlichen Sinne von Metaphern gesprochen werden darf, bleibt fraglich; denn die Zusammengehörigkeit von Idee, Geist, Leben setzt Hegel als anderwärts gerechtfertigt voraus, und aus der Lebendigkeit der Idee folgt ja gerade die Möglichkeit, sie selbst zeitlich zu denken.

Tätigkeit der Vernunft sieht das Denken als subjektives, ohne seinerseits eine Zutat hinzuzufügen, nur zu.“ Phil. d. Rechts § 31.

²² D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen 1960 p. 195; 192.

²³ EGPh 24; 123: „oft ist es nur Gerede, willkürliche Einfälle usf., was man Philosophie nennt“; cf. 124; 262; 70.

²⁴ EGPh 227; 232; ebenso Heidegger, *Heraklit GA LV*, 3: „Es gibt keine andere Philosophie als die Abendländische“, sie „trägt den Grund der Geschichte des Abendlandes.“ Was heißt Denken?, 136; Nietzsches Wort ..., GA V, 264: „die Metaphysik der Geschichtsgrund der abendländischen und europäisch bestimmten Weltgeschichte.“ K. Jaspers dagegen, der die im 20. Jahrhundert umfassendste Durchdringung der Philosophiegeschichte geplant hatte (H. Saner, K. Jaspers in der Diskussion, München 1973 p. 455 sqq.), sieht keinen Anlaß zu dieser Beschränkung: Gibt es eine Weltgeschichte der Philosophie, in: *Aneignung und Polemik* (ed. H. Saner, München 1968) p. 9–12.

²⁵ EGPh 146; 125.

²⁶ was faktisch für Hegel nicht bedeutet, daß die Dialektik einen globalen Entwicklungsprozeß induziert; die vormalige Metaphysik steht durch die Voraussetzung der Identität von Denkbestimmungen und Grundbestimmungen der Dinge „höher als das spätere kritische Philosophieren“ (Enz. § 28); daß die Notwendigkeit allerdings auch den Eintritt des Christentums in die Philosophiegeschichte umgreift: XIX, 103 sq.

²⁷ EGPh 100 sqq.; 131; 83; dies geht bis zu Prägnungen wie „Instinkt des Denkens“ (30), „Instinkt der Vernünftigkeit“ (203); solche Applizierung organischer Metaphorik findet sich schon bei dem Theoretiker der Dogmengeschichte Vinzenz v. Lérins, com. pr. 22; PL 50, 668.

e) Was durch diese Logisierung interpretatorisch gewonnen ist, besteht erstens in der Unnötigkeit, den teleologischen Prozeß der Geschichte von seinem Telos her zu verstehen (welches darin gleichwohl impliziert ist), d. h. es wäre andernfalls das Implikat der Interpretation, daß die Geschichte ihr Ende bereits erreicht hätte²⁸; und sie besteht zweitens darin, daß die Geschichte nicht von außen verstehbar ist, sondern umgekehrt die Philosophie selbst das andere ihrer selbst begreift bzw. begreiflich macht.²⁹

1.2. Heidegger

Die oben gestellte Frage nach der Hermeneutik philosophiegeschichtlicher Epochenschwellen wird noch an einen anderen Denker zu richten sein, dessen Konstruktion in mancher Hinsicht der Hegels vergleichbar ist, unser Thema der Geschichte des Seinsverständnisses aber noch viel unmittelbarer betrifft: Heidegger.

Sein Ansatz verfolgt kein philosophie-apologetisches Interesse, die Konfusion der Systeme ist ihm nicht problematisch. Zwar sucht Heidegger wie die neuzeitliche Philosophie sehr häufig¹ sich in fundamentaler Weise von der vorausgehenden Philosophie zu dispensieren, demgegenüber der Hegel'sche Systemgedanke nur die adäquate und endgültige Einlösung des alten Anspruchs auf philosophische *ἐπιστήμη* sein sollte; Heidegger tritt aber in eine weit intensivere Auseinandersetzung mit der traditionellen

²⁸ Inwieweit Hegel die Identität von Form und Inhalt für erreicht hält, sagt er in seinen Vorlesungen über die Philosophiegeschichte nicht, nur: „der Kampf des endlichen Selbstbewußtseins mit dem absoluten Selbstbewußtsein, das jenem außer ihm erschien, hört auf. Das endliche Selbstbewußtsein hat aufgehört, endlich zu sein“ XIX, 689; der absolute Geist weiß sich nun „in der Wissenschaft“ (689), er hat also seine „wahrhafte Existenz“ (690) erreicht. Man kann somit sagen, die Philosophie hört auf, wo sie die wahre Form des wissenschaftlichen Systems bekommt, denn jetzt scheint sie am Ziel, „ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen zu können und wirkliches Wissen zu seyn“ (Phän., GA IX, 11), erreicht zu haben; cf. Heidegger GA V, 132 sqq.; eine ähnliche Verwandlung der Philosophie in Wissenschaft wird programmatisch bei Fichte formuliert: GA I 2 p. 117 sq.; — zwar meint Heideggers Substituierung von „Philosophie“ durch „Denken“ (Aus der Erfahrung des Denkens, Pfullingen 1954 p. 19) etwas, aus dessen Perspektive der Unterschied von Philosophie und Wissenschaft gleichgültig wird, jedoch wird in beiden Fällen das erotische Selbstverständnis philo-sophischer Rationalität schon verbal eliminiert.

²⁹ „Die Geschichte der Philosophie ist das Innerste der Weltgeschichte.“ XIX, 685, eben „ihre Zeit in Gedanken gefaßt“ Phil. d. Rechts VII, 35 (GI); EGPh 38 sq.

¹ cf. Einleitung, not. 16.

Philosophie ein als Hegel.² Denn diese Bestimmungsmächtigkeit der Tradition kann nicht reflexionslos übergangen, sondern muß bewußt gemacht werden.³

Nun sieht auch Heidegger die Philosophiegeschichte im Lichte ihrer Einheit, aber es ist dies die Einheit eines Selbstmißverständnisses, einer falsch gestellten Frage. Die von Aristoteles als αἰεὶ ζητούμενον bezeichnete Frage: τί τὸ ὄν⁴ kommentiert Heidegger so: „Das Ringen um die Beantwortung dieser einzigen Frage ist der Grundzug der Geschichte der Philosophie.“⁵ Schon hier wird so etwas sichtbar wie eine Analogie zu Hegels Einheit von System und Geschichte, denn bei Heidegger ist auch sachlich betrachtet „das echte und einzige Thema der Philosophie“⁶, in der späteren Formulierung das Zu-Denkende, dasjenige, „was Denken heißt“.

Die Relevanz der Geschichte ergibt sich aber nicht allein aus dem Interesse an einer Emanzipation von der Tradition, die nunmehr endgültig gelingen soll, indem die Frage nach dem Sein als Sein — ohne es wiederum mit einem Seienden zu verwechseln — gestellt werden soll, sondern auch — in der frühen Phase — daraus, daß das, diese Frage stellende „Dasein“ selbst geschichtlich bestimmt ist. Um sich also in ein freies Verhältnis zur überkommenen Terminologie zu setzen, muß diese auf ihre Ursprünge und die dort herrschenden Erfahrungsmöglichkeiten zurückverfolgt werden. Nicht ganz glücklich nennt Heidegger das „Destruktion“, wo es doch darum geht, „sich in der positiven Aneignung der Vergangenheit in den vollen Besitz der eigensten Fragemöglichkeiten zu bringen.“⁷ Wie Hegel

² wobei offenkundig ein stark selektiertes Interesse herrscht, dessen Grund gänzlich im Dunkeln bleibt, wohl deswegen aber gefährlich ist; so vertritt Beierwaltes „die Überzeugung, daß Heideggers Konstruktion der mit Anaximander anfangenden Seinsgeschichte hätte irritiert werden *müssen* oder in der vollzogenen Form gar nicht behauptet werden *können*, wenn sich Heidegger dem Anspruch neuplatonischen Denkens gestellt hätte: Plotin, Proklos, Eriugena, Meister Eckhart, Cusanus.“ Identität und Differenz, 134; cf. Platonismus und Idealismus, 8 n. 14.

³ Kants These ... GA IX, 447. Dieser Gedanke lautet dann in existentialistischer Wendung, daß das eigentliche Interesse an der Philosophiegeschichte aus dem Motiv, sich selbst (als geschichtlich bestimmtes Wesen) zu verstehen, zu gewinnen ist, und nicht aus einem primären Sachinteresse wie bei Hartmann, der die Geschichte als einen Raum von Diskussionsbeiträgen zu einer Themafrage betrachtet (so N. Hartmann, Der philosophische Gedanke und seine Geschichte, in: Kleinere Schriften II (1957) p. 1–48).

⁴ Met. VII, 1; 1028 b 3–4.

⁵ Was heißt Denken, 135; „... die Sache selbst, die eine und dieselbe ist von Parmenides bis zu Hegel“, Hegels Phän. GA XXXII, 19; Kants These ... GA IX, 448 sq.

⁶ GA XXIV, 15.

⁷ SuZ, II, 28; zu „Destruktion“ cf. § 6 und GA XXIV, 31 sq. Zur Seinsfrage GA IX, 417:

setzt sich damit Heidegger eindeutig ab von einem historisch-doxographischen Interesse, das entweder nach Vorläufern eines Gedankens fahndet⁸ oder den „Einfluß“ eines Autors abschätzt.⁹

Während in Heideggers Frühzeit für die nicht oder nicht zureichend gestellte Frage nach dem Sein das Dasein aufkommt, das aufgrund seiner Verfallenheit sich am Vorhandenen orientiert, das zentrale Theoriedefizit der Tradition also zugleich transzendental und existentiell interpretiert wird, wird in der Spätphase das Sein selbst die „Ursache“ der Seinsvergessenheit, so daß paradoxerweise das stets als „Anwesenheit“ gedachte sich stets entzogen hätte bzw. sich eben nur so zeigte. Seinsvergessenheit ist ein Modus des Seins: Diese ‚Verwechslung‘ von Sein mit Seiendem, wie sie die gesamte Metaphysikgeschichte charakterisiert¹⁰, „ist freilich als Ereignis zu denken, nicht als ein Fehler.“¹¹

Daraus ergibt sich einmal eine der Hegel'schen ähnlich passivische Verhältnisbestimmung des philosophischen Denkens zu seinem Inhalt¹² und zum anderen gegenüber Hegels Relativierung eine radikal gesteigerte

„... ‚Destruktion‘, die kein anderes Anliegen kennt, als im Abbau geläufig und leer gewordener Vorstellungen die ursprünglichen Seinserfahrungen der Metaphysik zurückzugewinnen.“ cf. W. Marx, Heidegger und die Tradition, Stuttgart 1961 p. 165–173.

⁸ derlei Auskünfte sind nichtssagend (Was heißt Denken? 47), solche Fragen „albern“ GA XXXIII, 28; SuZ II, 131; Einf., GA XL p. 123.

⁹ „wahrhaft beeinflusst werden kann nur, wer selbst groß und offen ist. Daher ist wahrhafte Beeinflussung äußerst selten.“ Hölderlins Hymnen, GA XXXIX, 85; Was heißt Denken?, 39; dieselbe Ablehnung mit anderem Grund bei Hegel, EGPh 148: „Wenn man sich aber mit Kategorien wie ‚großer Einfluß‘, Wirkung aufeinander oder dgl. begnügt, so brauchte man nur den äußeren Gesichtspunkt nachzuweisen, d. h. man ginge von dem Gesichtspunkte aus, daß beide für sich, selbständig gegeneinander sind.“

¹⁰ so daß der Satz: „Die Wissenschaft denkt nicht“ (Was heißt Denken?, 4) im emphatischen Sinne des Wortes auch für die Metaphysik gilt, da „wir noch nicht eigentlich denken, solange wir nur metaphysisch denken“ (op. cit. 40; cf. GA IX, 379), deshalb der programmatische Wechsel von Philosophie zu Denken (Zur Sache des Denkens 1969, 80), wenn doch die Philosophie überhaupt – und nicht nur die Vernunft: GA V, 267 – als eine „schlechte und darum wirre Gefahr“ dem Denken droht: Aus der Erfahrung des Denkens 1954, 15.

¹¹ Was ist Metaphysik, Einl., GA IX, 370, nicht als wäre „das Sein der Schirm ... , den die Vergeßlichkeit eines Philosophieprofessors irgendwo hat stehen lassen.“ Zur Seinsfrage, IX, 415; es handelt sich somit „nicht um Mißverständnisse gegenüber einem Buch, sondern um unsere Verlassenheit vom Sein.“ IX, 378.

¹² „Die Auslegung beruht niemals ausschließlich und nie in erster Linie auf der Interpretation durch die Philosophie.“ Einf. i. d. Met., GA XL p. 206; „was immer sich mit dem geschichtlichen Menschen begibt, ergibt sich jeweils aus einer zuvor gefallenen und nie beim Menschen selbst stehenden Entscheidung über das Wesen der Wahrheit“ Platons Lehre ... IX, 237, denn „wir kommen nie zu Gedanken. Sie kommen zu uns.“ Aus der Erfahrung des Denkens 1954, 11; zu Hegel im Abschnitt 1.1. n. 21.

Vergleichgültigung bzw. Entsubjektivierung der „Widerlegung“¹³; als dritte und wichtigste Folge ist zu nennen, daß Verstehen nicht eigentlich Textauslegung meint, sondern auf das durchzudringen sucht, was nicht gesagt ist¹⁴, aber von dem je einzigen Grundgedanken¹⁵ her gerechtfertigt ist. Daß damit ein Besser-Verstehen impliziert sei, hat der späte Heidegger verneint¹⁶, in beiden Fällen jedoch, in der Hermeneutik des Ungesagten wie in der, die das Selbstverständnis überbieten will, bleibt das Wahrheitskriterium offen.

Mit der Wandlung der geschichtlichen Seinsfrage zur Geschichtlichkeit des Seins selbst gelangt Heidegger zu einer Konstruktion, die darin der Hegels gleicht, daß Subjekt der geschichtlichen Wandlungen und Objekt der Auslegungen identisch sind. Dadurch, daß diese Identitätsformel nicht Idee, sondern Sein heißt, ist zwar die Kompetenz *philosophischer* Interpretation der Geschichte des Denkens beibehalten, ja gar nicht betroffen¹⁷, aber dieser Prozeß ist kein fortschrittlicher¹⁸, sondern eine Verfallsgeschichte, die „notwendig mit der Vergessenheit des Seins“¹⁹ beginnt, welche sich dann „mehr und mehr verhärtet“²⁰; allerdings geschieht dies als „freie

¹³ „alles Widerlegen im Felde des wesentlichen Denkens ist töricht. Der Streit zwischen den Denkern ist der ‚liebende Streit‘ der Sache selbst.“ Humanismusbrief GA IX, 336; cf. K. Jaspers, Notizen zu M. Heidegger (ed. H. Saner 1978) p. 234 sq.

¹⁴ nach dem berühmt gewordenen Satz: „Die ‚Lehre‘ eines Denkers ist das in seinem Sagen Ungesagte.“ Platons Lehre ... IX, 203; Nietzsche I, 158.

¹⁵ „Jeder Denker denkt nur einen einzigen Gedanken ...“ Was heißt Denken?, 20; cf. H. Bergson, *La pensée et le mouvement* ³¹1955 p. 122: „Un philosophe digne de ce nom n’a jamais dit qu’une seule chose.“

¹⁶ Was heißt Denken?, 72; Nietzsches Wort ... GA V, 213 sq.; anders früher: Phän. Interpret. von Kants KrV, GA XXV, 4.

¹⁷ e. g.: „Dem Wesenswandel der Wahrheit entspricht die Wesensgeschichte der abendländischen Kunst.“ Der Ursprung des Kunstwerkes, GA V, 69 sq.; cf. LV, 3 oben zitiert p. 21 n. 24.

¹⁸ „Fortschritt gibt es nur im Felde des letztlich für die menschliche Existenz Belanglosen.“ XXV, 2; Parmenides, GA LIV, 114; so hat zwar Kant „in der Erörterung des Seins einen weittragenden Schritt vollzogen“ IX, 446, diesen aber Fortschritt zu nennen, ist jedoch unmöglich; cf. n. 22 infra.

¹⁹ Nietzsches Wort ..., GA V, 263.

²⁰ Einf. Met., GA XL, 27; dort im Anhang (p. 229), die Philosophie bewege sich „in ein und derselben immer mehr verblassenden Auffassung des Seyns“; Der Satz vom Grund 1957 p. 15: „Incubationszeit“; es entspricht Heideggers paradoxem Begriff des Vergessens (des Seins), daß der Prozeß einer globalen Aufwertung der Subjektivität als Wissen und Bewußtsein dem Verfall des Seinsverständnisses parallel läuft, ja von diesem wohl induziert ist (cf. Zur Sache des Denkens 1969, 56). Ähnlich wie Nietzsches „Geschichte eines Irrthums“ (Götzen-Dämmerung, KGA VI, 3 p. 74 sq.) ist „jede Epoche der Weltgeschichte ... eine Epoche der Irre.“ Der Spruch des Anaximander, GA V, 338.

Folge“, ohne die „Notwendigkeit eines dialektischen Prozesses“²¹ und zweitens überhaupt ohne eine einschätzbare Steigerung der Vollkommenheit.²²

Es muß jedoch die merkwürdige Spannung konstatiert werden, daß Heidegger einerseits die gesamte Tradition umgreifende Genealogien des Seinsverständnisses²³ konstruiert, überhaupt der Gedanke der Einheit von unübersehbarer Dominanz ist²⁴, andererseits aber diese Einheit ja unter keinen Umständen als begrifflich fixiert oder fixierbar gedacht werden darf²⁵, wobei beide Aspekte jedoch darin übereinkommen, daß die Ausweisbarkeit fragwürdig bleibt. Indem aber die geschichtliche Mannigfaltigkeit ontologischer Positionen zur Geschichte des Seins ontologisiert wird, ist der Problemstand eigentlich nur verschoben, und zwar auf eine logisch äquivalente Position hin: „Nicht mehr ist nun alles relativ, sondern alles ist absolut, ist Schickung des Seins.“²⁶

²¹ Was ist das — die Philosophie 1956, 29; ausdrücklich „gegen“ Hegel: IX, 335 sq.

²² Zur Sache des Denkens, p. 62 sq.

²³ etwa: φύσις, λόγος, ἐν, ἰδέα, ἐνέργεια, Substantialität, Objektivität, Wille, Wille zur Macht, Wille zum Wille; Identität und Differenz, 64; cf. GA V, 371; 69.

²⁴ die geläufigen doxographischen Schemata eintauschend, behauptet Heidegger die Bestimmungsmächtigkeit der aristotelischen Lehre von der Zeit, die auch diejenige Hegels und Bergson's betrifft (SuZ, II, 570 sq. n. 14), auch die Augustins (II, 564; Was heißt Denken?, 41) und Kants (II, 35); Einheit von Parmenides und Heraklit: Einf. Met. GA XL p. 104 sq., 145; Platonizität aller Metaphysik, deren Verantwortung und konstituierende Funktion für die Technik, etc.

²⁵ „Gleichwohl waltet im Ganzen des Seinsgeschickes etwas Selbiges, was sich allerdings nicht durch einen allgemeinen Begriff oder als ein roter Faden aus dem vielfältigen Geschichtsgang herausziehen läßt.“ Der Satz vom Grund 1957, 11; Heidegger kann deswegen ebenso sagen, daß die aristotelische ἐνέργεια „von der actualitas des actus primus der mittelalterlichen Scholastik durch einen *Abgrund* getrennt bleibt.“ Der Spruch des Anaximander, GA V, 351. Die Einheit in Heideggers Seinsverständnis hat ihre Parallele in der Einheit der geschichtlichen Frage nach dem Seienden; diese ist auch sonst eine zu beobachtende Methode, die Einheit der Ontologiegeschichte als die Selbigkeit der Frage nach dem Sein zu denken: A. Maurer, On being and essence, 7: „Throughout the long history of Western philosophy — from Parmenides to Heidegger — metaphysicians have tried to fathom the meaning of being.“ (cf. Beierwaltes, Platonismus und Idealismus, 5). Umgekehrt bestreiten Autoren der Analytischen Philosophie, die die Äquivokität des Seins vertreten, auch die Vergleichbarkeit geschichtlicher Antworten: z. B. A. MacIntyre, Being, 275: „However, an awareness of the nonexistence of the single question of Being rids us of the misleading idea, that we have here a set of competing answers to a single question.“

²⁶ R. Spaemann, Philosophie zwischen Metaphysik und Geschichte, 301; genau darin liegt der Grund, warum es jetzt geboten erscheint, Nationalsozialismus und Kommunismus gleichermaßen seinsgeschichtlich zu sanktionieren: Spaemann, l. c., H. Deku, Rot und Braun, 143, so daß dieses Denken auch selbst mit seinem Gegensatz zur Einheit verschmilzt: „Jedenfalls gibt es zu denken, daß Heideggers ontologische Verklärung des ‚Es

Es bleibt die für unser Thema relevante Frage nach dem zu stellen, was in diesen beiden Konstruktionen an hermeneutischen Prinzipien übernehmbar erscheint. Zum einen ist das Problem der Einheit ebenso wenig vordringlich wie das der treibenden Kraft der sich ablösenden Modelle, denn der dissensus ist gerade das Motiv für die scholastische Methode.²⁷ Beide, Hegel und Heidegger, betrachten die Philosophiegeschichte als eine autonome Größe, die nicht nur keinen äußeren Zugang erlaubt, sondern in der selbst der Verständnisschlüssel für die übrigen Gestaltungen des Geistes liegt. Ohne diese zweite, zusätzliche Behauptung analysieren zu wollen, bleibt die erste These doch festzuhalten. Denn wenn nicht die Philosophie selbst das Instrument zum Verständnis ihrer eigenen Geschichte bildet, sondern es sich von der allgemeinen Historie, der Soziologie oder Psychologie vorgeben läßt, wird a priori schon als entschieden vorausgesetzt, daß die Frage nach Wahrheit oder Irrtum nicht zu stellen ist oder aber zugunsten der Relativität der Wahrheit — in Wahrheit der Begriff für den Irrtum — entschieden wird. Denn eine wahre Behauptung wird nur durch ihre guten Gründe, nicht durch Bezugnahme auf irgendwelche „Faktoren“ einsichtig. Wohl aber zwingt umgekehrt die Kluft zwischen These und Argument, nach systemimmanenten oder ebensolchen sekundären Gründen zu suchen, warum die Kluft verdeckt blieb, die These trotz nicht-hinreichender Argumente vertreten wurde.²⁸ Es muß also durchaus nicht, wie solche Kombination von Interpretationsregeln zeigt,

gibt' letzten Endes zu einer ähnlichen Kapitulation der Philosophie von den *facta bruta* führt wie Nicolai Hartmanns verstockt blinde Hinnahme dieser *facta*." Spaemann, op. cit., 302.

²⁷ cf. *infra*, Kap. 2. 1.

²⁸ Dies ist etwa Kants Verfahren, die wechselseitige Plausibilität antinomischer Behauptungen durch ein „Interesse der Vernunft“ (KrV B 490 sqq.) zu deuten. Inwieweit ein solches für die mittelalterlichen Autoren namhaft zu machen ist, zumal da, wo es sich um gegenläufige Interessen handeln müßte, bleibt fraglich. Überhaupt läßt die Einheit im Kern philosophischer Prinzipien kaum Platz für Rückschlüsse, Verständnisszugänge etc. Auch wenn Goethe sagt, jede Theorie beruhe auf einer Erfahrung, die es zuvor zu begreifen gilt (Classiker und Romantiker in Italien, WA I, 41, 1 p. 140: „Von Aristoteles bis auf Kant muß man erst wissen, was diesen außerordentlichen Menschen zu schaffen machte . . .“), so ist es doch sehr schwer, in den akademischen Kontroversen divergierende Erfahrungen auszumachen; der gemeinsame christliche Glaube ist nicht nur das Medium der Welterfahrung, sondern auch der Inhalt der Moral, so daß auch Nietzsches Rat: „zur Erklärung davon, wie eigentlich die entlegensten metaphysischen Behauptungen eines Philosophen zu Stande gekommen sind, sich immer erst zu fragen: auf welche Moral will es (will er —) hinaus?“ (JGB § 6; KGA VI, 2 p. 14) ins Leere geht. Gilson kann daher sagen: „All that which, in the history of philosophy, can be traced back to non-philosophical causes is itself irrelevant to philosophy as such“: Franz Brentano's Interpretation . . . 8; cf. Cajétan et l'humanisme théologique, 115.

die „Autonomie“ der Philosophiegeschichte mit der Folgerung bezahlt werden, sie sei ein eigengesetzlicher Prozeß von unaufhaltsamer Dynamik.

Zum anderen aber haben solche globalen Konstruktionen den Nachteil, daß gewisse Positionen ausgeblendet werden, weil sie für das Beweisinteresse nichts beizutragen scheinen oder ihm gerade entgegenstehen, so daß die Zusatzbedingungen die Theorie selbst in Gefahr bringen; zudem ist nicht auszuschließen, daß gerade an Autoren von geringerer Bedeutung – wofür der Bekanntheitsgrad im 20. Jahrhundert oder das Vorliegen einer kritischen Edition gewiß keine hinreichenden Kriterien sind – so etwas wie eine allgemeine Tendenz ablesbar ist, u. U. leichter als an den großen Entwürfen.

Die Suche nach dem „Wesensursprung“ einer These, die ihre Genealogie bis in die Antike zurückverfolgt, schwächt durch den darin implizierten Anspruch naturgemäß ihre Überzeugungskraft. Heideggers Versuch etwa, den Ursprung der modernen Wertphilosophie in die platonische Ontologie zu legen²⁹, ist nicht nur ein Beispiel, an dem die oben formulierte Kritik greifen würde, denn Mittelalter und Hegel werden dabei ohne Angabe von Gründen unberücksichtigt gelassen, sondern auch für die eben genannte Plausibilitätsschwächung; denn, um bei Heideggers Beispiel zu bleiben: Für das Auseinandertreten von Sein und Sollen, Tatsachen und Werten scheint die „Abkehr von der Teleologie“ in der Neuzeit der triftigere Grund zu sein.³⁰ Philosophische Gedanken lassen zwar zumeist noch vom Autor unerkannte Konsequenzen zu³¹, die, wenn sie radikalisiert werden, ins Gegenteil „umschlagen“³², aber man hat kein unausgewiesenes Recht, all dies noch zur Identität des Gedankens zu rechnen.³³

²⁹ Einf. i. d. Met., GA XL p. 205 sqq.; Die Zeit des Weltbildes, GA V, 102; Platons Lehre, GA IX, 227.

³⁰ R. Spaemann, Die Kritik der politischen Utopie 1977 p. 189; Philos. Essays, 1983 p. 16; die Ableitung Lotzes aus Platon kritisiert auch: K. Schilling, Heideggers Interpretation der Philosophiegeschichte, in: Archiv f. Rechts- und Sozialphilosophie 4 (1954/5) p. 416.

³¹ Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, KGA VI 2 p. 244: „Jede Philosophie ist eine Vordergrunds-Philosophie ...“

³² Hegels Dialektik hier zu assoziieren ist unvermeidlich, der Gedanke als solcher ist aber alt; die politische Philosophie hat immer wieder behauptet, daß anarchische Freiheit diktatorische Unfreiheit provoziere: Platon, rep. 564a: ἐξ ... τῆς ἀκροτάτης ἐλευθερίας δουλεία πλείστη gefolgt aus der allgemeinen Beobachtung, 563e: τὸ ἄγαν τι ποιεῖν μεγάλην φιλεῖ εἰς τοῦναντίον μεταβολὴν ἀνταποδιδόναι; ähnlich Cicero rep. 1, 68: nimis liberum populum libertas ipsa servitute adficit, weil omnia nimia ... in contraria fere convertuntur.

³³ „Einen Ansatz weiterdenken heißt immer auch, ihn verändern.“ Spaemann-Löw, Die Frage Wozu? 1981 p. 93.

1.3. Repräsentanten der ontologischen Tradition

Die aufgezeigten Grenzen der beiden kurz skizzierten Konstruktionen der Philosophiegeschichte lassen nach Modellen suchen, die noch innerhalb der Tradition der Ontologie stehen; dabei müssen neben Aristoteles insbesondere Platon und Thomas von Aquin genannt werden, wenn auch deren Thesen nicht so prominent geworden sind wie die des Aristoteles.

Platons wichtigste Äußerungen zur Philosophiegeschichte finden sich gerade im „Sophistes“, einem Dialog, der an der *γυγαντομαχία* ... *περί τῆς οὐσίας*¹ dadurch teilnimmt, daß in ihm eine Neubestimmung des Nichtseins gesucht wird. Es rücken also die Frage nach dem Sein² und die nach ihrer Geschichtlichkeit zugleich in den Blick. Welches Gewicht dem Einheitsaspekt auch bei Platon zukommt, ergibt sich schon aus der Tatsache, daß Platon die Parmenides-Kritik bezeichnenderweise gerade im Dialog „Sophistes“ vorträgt. Es ist dies jedoch nicht die Einheit einer Tradition, in die er sich zu integrieren sucht und deren Autorität er beansprucht³, sondern es ist die Einheit einer Gegnerschaft, gegen die er sich stellt. Schon in der „Politeia“ hatte Platon den offenen Immoralismus der Sophistik und den versteckten „der vielen“⁴ auf den Einfluß der alten Dichter Griechenlands zurückgeführt⁵:

a) Durch die Weise, wie sie die Gerechtigkeit preisen, indem sie sich gänzlich an ihrem Äußeren orientieren, an Ruhm und anderen angenehmen Folgen, wird das wirklich Gerecht-sein vom scheinbaren ununterscheidbar; in dieser Art der Moral ist also ihr Gegenteil schon latent.⁶

b) Für den Immoralismus sind sie auch verantwortlich durch ihre Theologie, die von der Götterwelt das berichtet, was unter Menschen getadelt wird, und so etwa sich der Ungerechte durch die Korruptheit der Götter vor deren Sanktionen schützen kann.⁷ In ähnlicher, wenn auch

¹ Soph. 246 a.

² Soph. 243 e; 244 a.

³ wenngleich auch dieser Gedanke Platon nicht fernsteht, dann aber im Rückgriff auf älteste Zeiten: Phaidr. 274 c; Phil. 16 d; leg. 715 e sq.; rep. 621 b; Gorg. 510 b, 523 a; cf. J. Pieper, Über die platonischen Mythen, München 1965, das dort eingeführte Interpretationstheologumenon „Uroffenbarung“ schon bei J. Ritter, Aristoteles und die Vorsokratiker, 44; cf. p. 41 sq.

⁴ rep. 358 c.

⁵ rep. 362 e sqq.

⁶ rep. 366 c.

⁷ rep. 265 e—366 a, dies wird von „Dichtern und Rednern und Sehern und Priestern“ (leg. 885 d) verbreitet; seine beliebige Beeinflußbarkeit ist ja etwas, was dem athenischen

übersteigert anmutender Weise verschmilzt unter platonischer Perspektive und Fragestellung Disparates zur Einheit einer Genealogie, wenn Platon im „Theaitet“ den Wahrnehmungsbegriff der Erkenntnis, wie ihn Protagoras vertritt, auf die Flußlehre Heraklits und Empedokles', und diese auf Äußerungen Epicharms und Homers zurückführt.⁸ Es sind sich darin „alle Weisen“ einig – außer Parmenides, dessen Kritik im „Theaitet“ „aus Scheu“ noch umgangen wird.⁹

Diese letzte Ausnahme verschwindet nun im „Sophistes“. Es kann, so ist offenbar Platons These, das Phänomen der Sophistik weder geklärt noch kritisiert werden, wenn der Eleatismus einschränkungslos gültig bliebe.¹⁰ Es (kann und) braucht hier nicht Platons Parmenideskritik referiert zu werden, sondern es sind nur einige rekonstruierte Hinweise auf das dialektische Verhältnis von Eleatismus und Sophistik zu geben.

- Wenn der Sophist als Produzent von Schein gedacht wird, dann ist diese Praxis gar nicht kritisierbar von einer Position, die den Schein für das schlechthin Nichtige erklärt.
- Wenn aber das Nichtsein in keiner Weise ist, dann ist auch der Irrtum unmöglich, was eben die Sophistik behauptete.
- Wenn das Sein nur im absoluten Sinne wißbar ist, dann kann der Mensch eigentlich nicht wissen, d. h. es folgt aus der parmenideischen

demos von Platon (u. a.) vorgeworfen wurde. Gott muß demgegenüber als gut (379 a) gedacht *und* dargestellt werden, denn nur so ergibt sich, da vom Göttlichen eine unumgängliche Imitationssuggestion auszugehen scheint, eine heilsame Wirkung auf die Moral, welche Platon in der $\mu\omicron\iota\omega\sigma\iota\varsigma\ \tau\tilde{\omega}\ \theta\epsilon\tilde{\omega}$ gipfeln läßt (Theait. 176; leg. 716 etc.). Der Einwand, der Gottesbegriff werde dadurch zu einer Funktion der Moral, geht an Platons Theorie über das Verhältnis von $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ und $\epsilon\pi\gamma\omicron\nu$ vorbei. Daß nur dann, wenn Gott wahrhaft göttlich gedacht wird, ein humanes Menschenbild entwickelt werden kann, ist auch ein Gedanke der späteren Anthropomorphismuskritik: fingeat haec Homerus et humana ad deos transferebat; divina malle ad nos, heißt es bei Cicero (tusc. disp. I, 65), was Augustins moralpsychologisch dahingehend kommentiert, Anthropomorphismus sei eine Form, sich von der Imitationssuggestion zu entlasten, d. h. also selbst schon unmoralisch: Sed verius dicitur, quod fingeat haec quidem ille, sed hominibus flagitiosis divina tribuendo, ne flagitia putarentur et ut quisque ea fecisset, non homines perditos, sed caelestes deos videretur imitatus. Conf. I, 16, 25; CL 27, 14.

⁸ Theait. 152 e; 179 e; obwohl, wie Platon ironisch bemerkt, eine Philosophie des reinen Werdens und die Bildung einer Schule nicht zusammengehen: 180 bc.

⁹ Theait. 152 e; 183 a; noch im Sophistes selbst: 237 a; 241 d; Platons „Selbstkritik“ trägt charakteristischerweise Parmenides im gleichnamigen Dialog vor.

¹⁰ Auch der frühe Aristoteles hat den Zusammenhang von Zenonischer Dialektik und sophistischer Antilogie vermerkt: Soph. frg. 1 a (Ross).

Vorstellung einer Sonderoffenbarung durch die Göttin ins Allgemeine gewendet der sophistische Skeptizismus.

- Wenn es nur Wissen des Seienden einerseits und „Meinung der Sterblichen“ andererseits gibt, dann ist auch Wahrheitssuche unmöglich, wie dann ja von sophistischer Seite behauptet wird.

Platon erkennt diesen ansonsten paradox anmutenden Zusammenhang zwischen Eleatismus und Sophistik, deren ältere Vertreter (z. B. Gorgias) sich mehrmals ausdrücklich gegen Parmenides wenden. Parmenides verliert also durch das platonische Interpretationsverfahren seine erratische Stellung, wie er sie in der doxographischen Geschichtsschreibung vielfach einnimmt. Das ergibt sich aus der Vorgeschichte des Parmenides. Denn die These der ionischen Naturphilosophie, das Seiende als komplementäre Qualitäten zu fassen¹¹, läßt den Seinsbegriff selbst durchaus im unklaren: Das Seiende kann ja nur ein Drittes, oder eine der beiden Qualitäten oder ein beiden zugleich Gemeinsames meinen.¹² Diese Aporie einer reinen Vielheitsthese provoziert die parmenideische Gegenthese der Identität von Sein und Einheit.

Platon entwickelt aus komplexen und disparat anmutenden Positionen eine einheitliche Gegnerschaft. Er interpretiert die einzelnen Figuren, indem er ihren Gedanken weiterdenkt und so in eine Beziehung zu setzen vermag, teilweise wohl in eine andere, als die von ihnen selbst gemeinte. Oppositionen werden zu „dialektisch“ konvergierenden Konstellationen. Die Frage nach Freiheit und Notwendigkeit stellt sich innerhalb der Philosophiegeschichte für Platon nicht.¹³ Indem er sich an die Bewegung des Gedankens selbst hält, wird er zum Begründer der philosophischen Interpretation der Philosophiegeschichte.

Aristoteles dagegen versucht sich in die Geschichte des Denkens einzufügen als einer, der deren Tendenzen zum vorläufigen Abschluß bringt. Seine Kritik ist in nichts weniger scharf als die Platons, aber im

¹¹ Platon greift eine beliebige These heraus: Soph. 243 b.

¹² Soph. 243 de.

¹³ Zu erwähnen ist allerdings seine Lehre vom Verfall der Verfassungen, der einmal – zufällig – einsetzend weitgehend unaufhaltsam (rep. 543 a sq.) voranzuschreiten scheint. Umgekehrt wird die Finalitätsthese als eine Fortschrittsgeschichte geschildert, dargestellt als philosophische Biographie des Sokrates (zu den Interpretationen: R. Hackforth, *Plato's Phaedo*, Cambridge 1972 p. 127 sqq.): die „naturalistische“ Naturphilosophie der Ionier, die nur programmatische Einführung des *voûs* bei Anaxagoras, und schließlich die Ideenlehre, deren Erklärungspotential nun auch für konkrete Phänomene hinreichend ist: Phaid. 69 a sqq.

ganzen unternimmt er den Versuch, seine positive Lehre durch Rückgriff auf alte Traditionen, Dichterzitate, Sprichwörter etc. zusätzlich zu stützen; das bekannteste Beispiel ist seine Vier-Ursachen-Lehre, deren gedanklich und sprachlich ungenügende, aber vom aristotelischen Niveau erkennbaren Antizipationen er bei den „Voraristotelikern“ zu belegen sucht. Theoretische Grundlage dieses Verhältnisses sind, wie Gigon richtig gesehen hat¹⁴, erstens ein durch das Wissensverlangen definiertes Menschenwesen — πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει¹⁵ — und zweitens eine

¹⁴ O. Gigon, Aristoteles, in: Theol. Realenzyklopädie III (1978), 737; zum vorigen: p. 738.

¹⁵ der bekannte Anfangssatz der Metaphysik: 980 a 21, und später auch von Dantes „Monarchia“ und „Convivio“; die Natürlichkeit dieser Tendenz wird entweder durch die offenbar gezielte Verwendung des Terminus cupiditas (sein griechisches Äquivalent bei Platon, Phaidr. 66 b) unterstrichen: *natura inest in mentibus nostris insatiabilis quaedam cupiditas veri videndi* (Cicero, tusc. disp. I, 44); *est enim mentibus humanis veri boni naturaliter inserta cupiditas* (Boethius, cons. philos. III pr. 2; CL 94, 38; dies als Zitat bei Alcuin, PL 101, 850 C); *veritatis assequendae cupiditas* (Descartes, princ. phil. I, 42; op. VIII p. 21) oder durch die Metaphern des Hungerns und Dürstens nach Wahrheit unterstrichen: Aristoteles, de coelo 291 b 27; Platon, Phaidr. 246 c, Prot. 356 e; Augustinus, in Joan. 41, 1; CL 36, 357: *veritas panis est, mentes reficit nec deficit*. Am wichtigsten in der Geschichte dieses Gedankens, der seine Antizipation in Platons Lehre von den drei Seelenteilen, deren höchstes, das in allen (rep. 580 d) Menschen vorkommt, das weisheitsliebende ist (581 c; so daß die Philosophie zur Natur des Menschen selbst gehört: Phaidr. 279 a; cf. leg. 730 c), aber nur als faktisch Herrschendes das Menschentum bestimmt (so schon Pythagoras nach Cicero, tusc. disp. V, 9) sind die emphatischen Formulierungen Augustins: *quid fortius desiderat anima quam veritatem?* (in Joan. 26, 5; CL 36, 262) Die Antwort lautet bekanntlich: nichts, nicht einmal sich selbst (mend. 7, 10; PL 40, 496) — daher übrigens auch Augustins rigoroses Lügeverbot, denn die Lüge würde die natürliche Wahrheitstendenz vereiteln, welche etwa daran abgelesen wird, daß niemand sich betrügen lassen will (Conf. X, 23, 33; CL 27, 173; Ench. 17, 5; PL 40, 240). Augustinus kann sogar soweit gehen, sich die Wahrheitsliebe nicht nur als eines, wenn auch höchstes γένος der Seele vorzustellen, sondern die Seele geradezu durch die Wahrheit selbst konstituiert sein zu lassen: *Omnis igitur anima a veritate habet, ut omnino anima sit; de div. qu. 83; qu. 1; CL 44 A p. 11*, so daß dies von der Partikularität des Glaubensaktes abhebt: *Omnis homo vult intelligere; nemo est qui nolit: credere non omnes volunt*. sermo 43, 3, 3; PL 38, 255. Da auf der anderen Seite die natura des Menschen eine gefallene ist, kann Augustinus zwar keine gegenläufige Tendenz, aber eine Versuchung gegen die des Wahrheitsstrebens diesem hinzufügen: *Homines enim sumus. Unde aliquid aliter sapere quam res se habet, humana tentatio est* (de bapt. c. Donat. II, 5, 6; PL 43, 130), so daß es später Bernhard v. Clairvaux als eine Leistung der Weisheit definiert, dieser tentatio widerstanden zu haben: *est enim sapiens, cui quaecumque res sapiunt prout sunt* (sermo 18, 1; op. VI, 1 p. 157 sq.), eine Formel, deren Affirmationselement an die stoische Formulierung des Epikureers Metrodoros v. Lampsakos (frg. 50 Körte) erinnert: θέλει ὡς ἂν τὰ γινόμενα γίνοιτο, wie die Adäquatheit an die mittelalterliche Definition von Wahrheit und Erkennen: *Quisquis ullam rem aliter quam ea res est intellegit fallitur ... Non ergo potest quidquam intelligi nisi ut est* (Augustinus, div. qu. 83; qu. 32; CL 44 A p. 46). Die Dinge zu denken wie sie sind, heißt Wahrheit; die Dinge zu wollen wie sie sind, heißt Weisheit.

teleologisch verfaßte Natur, die ihre Zwecke nicht ständig verfehlen könnte.¹⁶ Deshalb steht die Philosophiegeschichte gleichsam unter dem Anspruch der Wahrheit, deren aufdringlicher Manifestation man sich gar nicht entziehen könne.¹⁷ Obwohl Aristoteles die Entdeckungsgeschichte der ἀρχαί¹⁸ zu ihrem Abschluß gebracht zu haben beansprucht¹⁹, konstruiert er doch keine Geschichte eines linearen Fortschritts auf sich selbst hin. Zwar spricht er von einer schrittweisen Ausarbeitung der Künste²⁰, aber er rechnet mit einem zyklischen Niedergang und Wiederaufstieg der Künste und Wissenschaften²¹, welche Katastrophen allerdings einige λόγοι doch überlebt haben.²² Daraus folgt ein zweifaches, das in einer gewissen Spannung miteinander steht. Einerseits hat Aristoteles das Bewußtsein, den Problemlösungen ein gutes Stück näher zu sein als seine Vorgänger, deren Aussagen von seinem Niveau der Einsicht zwar unverständlich wirken²³, aber doch in ihrem Sinn erst wirklich aufklärbar werden²⁴,

¹⁶ de coelo 271 a 33; de an. 432 b 21; Wahrheit ist dem Menschen also grundsätzlich zugänglich: οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὸ ἀληθὲς πεφύκασιν ἱκανῶς; Rhet. 1355 a 15 sq.; Eud. Eth. 1216 b 30–31; Met. 993 b 5; deshalb ist die voraristotelische Philosophie keine Epoche der Irre; Met. 993 b 1 sqq. (und der Kommentar des Asclepius, CAG VI, 2 p. 115); die Wahrheitsfähigkeit des menschlichen Geistes ist wohl eines der maßgeblichen Fundamente für den im Hellenismus viel benutzten Beweistyp „ex consensu gentium“. – Die Zuordnung von Wahrheitsstreben und Offenheit der Wahrheit schließt ja nicht aus, daß erst in der Anstrengung von Verlangen und Suche die Wahrheit erobert wird; seit Aristoteles gibt es deshalb die eigene Literaturgattung der Protreptik; cf. Augustinus, de mor. eccl. I, 17, 31; PL 32, 1324: si sapientia et veritas non totis animi viribus concupiscatur, inveniri nullo pacto potest; oder Bonaventura, Hex. II, 2 (op. V, 336 a): Porta sapientiae est concupiscentia eius et vehemens desiderium (cf. das Scholion eines Anonymus zu peri herm. 94 b 22 Brandis); eine durch die Endlichkeit der Menschennatur notwendig vereitelte Suche nach Wahrheit (Lessing, Duplik 1778, Sämtl. Schr., Lachmann 1897, XIII, 24; K. Jaspers, Einf. in die Philos., 1965 p. 14) war auch dem semitischen Denken fremd: Jer. 29, 13; sap. 6, 12; prov. 8, 17; Lk 11, 9.

¹⁷ Met. 984 a 18–19; 984 b 9–11; 986 b 31.

¹⁸ Heidegger, SuZ, GA II, 282.

¹⁹ ... paucis annis magna accessio facta esset, brevi tempore philosophiam plane absolutam fore. Cicero, tusc. disp. III, 69.

²⁰ Soph. El. 183 b; oder einfachhin οἱ δ' ὅστερον καὶ σοφώτεροι: Met. 1002 a 11.

²¹ Met. 1074 b 9–12.

²² Met. 1074 b 1 sqq.; Eth. Nic. 1098 b 27–29; das Alte ist nicht das Primitive, sondern das besonders Solide: τὸ ἀρχαῖον ἐγγὺς τι φαίνεται τοῦ φύσει. Rhet. 1387 a 16.

²³ Met. 984 b 17; 985 a 4–5; 993 a 11–17; 993 a 23–24; 1002 b 26–28; er vermutet, man wollte sich absichtlich allgemeinen Verständlichkeit entziehen, was er wie schon Platon (Soph. 243 a) kritisiert: 1000 a 9–11; zu den sonstigen Strukturunterschieden beider Interpretationstypen: F. M. Cornford, Plato's Theory of Knowledge, London 1957, p. 30 sq.

²⁴ Dies blieb auch für die Interpretationsgeschichte bestimmend: Im Mittelalter war Aristoteles ohnehin die einzige Wissensquelle für die Vorsokratiker; noch Hegel schreibt: „Wir können uns auf ihn verlassen“ (XVII, 205), während Aristoteles seit Nietzsche in

andererseits entwickelt er seine eigenen Thesen stets in Auseinandersetzung mit den Aussagen Früherer, die zumeist am Anfang stehen: *πρῶτον τὰ παρὰ τῶν ἄλλων λεγόμενα θεωρητέον*²⁵. Dabei ist allerdings einzig die Wahrheitsfrage leitend²⁶ und nicht das Interesse, die Originalität der eigenen Position zu stilisieren. Deshalb formuliert Aristoteles immer wieder seine Dankbarkeit, wenn er eine Einsicht übernehmen konnte, oder auch über ein Mißverständnis hinauszugelangen ihm gelungen schien.²⁷ Es ist schließlich bezeichnend, daß Aristoteles zwar als erster einen umfassenden Blick für das Ganze der Philosophiegeschichte entwickelt hat und diese in eine teleologische Einheitskonstruktion einzufügen sucht (mit den unvermeidlichen Reibungsverlusten solcher Unternehmungen)²⁸, andererseits gerade seine Schule Ort und Anstoß für die antike Doxographie war²⁹, welche die Einheit des Materials zu denken aufgibt zugunsten der Darstellung der einzelnen Lehrinhalte als solcher.

Als dritter und letzter Vertreter der klassischen Interpretatoren der Ontologiegeschichte muß Thomas von Aquin erwähnt werden, der eine viel weniger bekannte Theorie als Aristoteles vorgelegt hat, die aber in ihren Grundzügen der aristotelischen ähnlich erscheint und für die Diskursform scholastischen Philosophierens trotzdem als solche für signifikant gelten kann. Deshalb ist Thomas nicht versucht, eine Konstruktion der Denkgeschichte unter dem Aspekt ihrer Einheit zu statuieren, sondern nimmt wie Aristoteles Sachaussagen als Diskussionsbeiträge, die in jedem Fall, ob wahr oder falsch, ihre Nützlichkeit haben; entweder als Stütze oder als Warnung. So sagt Thomas zu Beginn seines Kommentars zu „*de anima*“:

dem Verdacht steht, die Eigenart des archaischen Denkens gerade verstellt zu haben: „Aristoteles zumal scheint seine Augen nicht im Kopfe zu haben, wenn er vor den Bezeichneten steht.“ (Menschliches, Allzu-Menschliches V, 261; KGA IV, 2 p. 221); ein Verdacht, der durch Heidegger noch grundsätzlicher wird und in der von diesem häufig kritisierten Klassischen Philologie sich nur noch verdichtet hat; ein philosophischer Rehabilitationsversuch der aristotelischen Interpretationsweise bei J. Ritter, Aristoteles und die Vorsokratiker.

²⁵ Met. 1076 a 12–13; 1073 a 14–17.

²⁶ Met. 1028 b 28; 1075 a 25–27.

²⁷ Met. 1076 a 15–16; 993 b 1 sqq.

²⁸ cf. H. Kuhn, Platon und die Grenze philosophischer Mitteilung, in: *Idee und Zahl*, ed. H. G. Gadamer, W. Schädewaldt, Heidelberg 1968 p. 156–161; nicht zugänglich war mir: R. McKeon, Plato and Aristotle as Historians. A Study of Methods in the History of Ideas, in: *Ethics* 51 (1940) p. 66 sqq.; H. Cherniss, The History of Ideas and Ancient Greek Philosophy, in: *Estudios de Historia de la Filosofía en Homenaje al Prof. R. Mondolfo*, Universidad de Tucuman 1957 p. 93 sqq.

²⁹ cf. O. Gigon, Philosophiegeschichte, in: *Lexikon der antiken Welt*, Zürich 1965 p. 773.

necesse est accipere opiniones antiquorum, quicumque sint qui aliquid enunciarunt de ipso (scil. de anima). Et hoc quidem ad duo erit utile. Primo, quia illud quod bene dictum est ab eis, accipimus in adiutorium nostrum. Secundo quia illud, quod male enunciaturum est, cavebimus.³⁰

Ägidus von Rom wird dies mit dem Ungenügen des einzelnen, in einer Kunst auf sich selbst gestellt eine wirkliche Etablierungsleistung zu erbringen, begründen.³¹ Die Denkgeschichte unter dem Aspekt ihrer Einheit zu betrachten, unternimmt Thomas wie schon Platon und auch Aristoteles nur für relativ kurze Zeitabschnitte. An mehreren Stellen stellt er eine Entwicklung der Philosophiegeschichte vor. In der „Summa theologiae“ (I, qu. 44, a. 2) konstruiert Thomas folgenden Dreischritt³²:

- Am Beginn steht der Materialismus (nisi corpora sensibilia); seine Theoretiker (quasi grossiores existentes!) ließen nur zu akzidentelle Bewegung und akzidentelle Ursachen, und zwar für eine substantia corporum, die selbst als ungeschaffen galt.
- In einem zweiten Schritt gelingt nun die Unterscheidung von forma substantialis und materia, welche es nun auch ermöglicht, einen weiteren Bewegungstypus zu denken: transmutatio secundum formas essentielles. Dafür bedarf es nun auch quasdam causas universaliores. Beiden Positionen ist gemeinsam, daß sie das Seiende nur unter einem eingeschränkten Gesichtspunkt betrachten (hoc ens — tale ens). Darüber hinaus führte erst der
- 3. Schritt, wo nun erstmals das Seiende als Seiendes in den Blick genommen wird. Zugleich mit diesem Gesichtspunkt ist auch eine allgemeine Ursache gefunden, eine Ursache für das Seiende als solches: Hoc igitur quod est causa rerum, inquantum sunt entia, oportet esse

³⁰ in de an. I, 2 (30).

³¹ ... nullus sibi sufficit in inveniendi artem aliquam, sed oportet ad hoc iuvare per auxilium precedentium traditum notitiam aliquam de arte illa, ideo oportet propter sufficientiam artis regiminis civitatis et regnis recitare quid senserint philosophi de huiusmodi regimine ...: de reg. princ. III, 2, 6 (cit. G. Vinay, Dante Alighieri, Monarchia, Firenze 1950 p. 3 n. 3).

³² Eine dreigliedrige Dialektik begegnet auch schon bei Augustinus: Socrates in activa excelluisse memoratur, Pythagoras vero magis contemplativae, quibus potuit intelligentiae viribus, instituisse. Proinde Plato utrumque iungendo philosophiam perfecisse laudatur. civ. Dei VIII, 4; CL 47, 219; für Bonaventura vereinigt Augustinus selbst platonische Weisheit und aristotelische Wissenschaft: sermo IV, 19 (op. V, 572a); eine ziemlich summarische, philosophische und allgemein literarische Kultur ineins setzende philosophiegeschichtliche Abhandlung steht am Anfang der „Summa philosophiae“ des Ps-Robert Grosseteste (cap. 1–4); cf. Gilson, History, 265–268.

causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales; sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo.

Nun ist allerdings die Interpretation dieses Artikels nicht vollständig klar. Thomas meint zwar keine transzendente Rekonstruktion der ontologischen Fragestellung, sondern gewiß eine geschichtliche, in der sich der Gedanke schrittweise fortbewegt. Der Artikel beginnt nämlich: Antiqui philosophi paulatim et quasi pedetentim intraverunt in cognitionem veritatis.³³ Aber Platon und Aristoteles werden hier auf der zweiten Stufe placiert, weil sie beide eine eingeschränkte Ursache denken, die für das Sein der materia prima nicht aufkommt, während sie im vorausgehenden Artikel, wo nach der Notwendigkeit, daß *alles* Seiende von Gott geschaffen ist, als diejenigen zitiert werden, die zu dieser Einsicht gelangt sind. Davon scheinen sie nun in Sth. I, 44, 2 ausgenommen zu werden. Aber wer sind dann die aliqui, welche exerxerunt ad considerandum ens inquantum ens? Avicenna? Oder meint Thomas, wie Oeing-Hanhoff sagt, hier indirekt sich selbst — obwohl die Formel des ens inquantum ens genuin aristotelisch ist?³⁴

Für unser Frageziel nach der philosophischen Interpretation der Denkgeschichte ist aber ein anderer Text von Wichtigkeit, weil dort erst geklärt wird, was die beiden Überschreitungsbewegungen eigentlich initiiert. Die zunehmende Verallgemeinerung und Intelligibilisierung der Betrachtung, die ein Fortschritt in der Wahrheitserkenntnis war, wird verständlich gemacht durch die Analogie zur Erkenntnisordnung: secundum ordinem cognitionis humanae processerunt antiqui in consideratione naturae rerum.³⁵ Die Philosophie beginnt also mit dem, womit alle Erkenntnis anhebt: a sensu. Da aber gerade die akzidentellen Formen von sich her sinnlich sind, wird die These der vorsokratischen Naturphilosophie plausibel, alle Formen seien Akzidentien, Substanz und Materie; weil zudem die Substanz die Akzidentien hinreichend erklärt, diese jedoch mit der Materie gleichgesetzt wird, gab es für jene nur eine causa materialis. Daraus ergibt sich auch die Lehre von der Ewigkeit der Materie; denn wenn nur die

³³ Fast wörtlich auch bei Asclepius, in Met., CAG VI, 2 p. 11, 34–5: οὕτως οὖν κατὰ μέρος ἦλθον εἰς ἔννοιαν τῆς σοφίας.

³⁴ Über den Fortschritt der Philosophie, 86; zum Verhältnis der beiden articuli: A. Pegis, A Note on St. Thomas, Summa theologiae, I, 44, 1–2, in: Med. St. 8 (1946), 159–168; cf. Et. Gilson, Pour l'histoire ..., 29.

³⁵ pot. 3, 5.

Materie Ursache ist, kann es für diese selbst keine geben. Beim nächsten Schritt spricht Thomas nur davon, daß philosophi substantiales formas aliquantenus considerare coeperunt, womit neue Arten von Ursachen eingeführt werden, die selbst die Materie zu dieser oder jener Form bestimmen, aber leitend dabei ist doch die Organisation menschlichen Erkennens, die vom Besonderen zum Allgemeinen fortschreitet³⁶, wobei sie bei Platon und Aristoteles zu der im Allgemeinheitsgrad nicht mehr überbietbaren Betrachtung ipsius esse universalis gelangt und der Statuierung der *allgemeinen* causa schlechthin, a qua *omnia alia* in esse prodirent.³⁷

Damit sollte sich gezeigt haben, daß Thomas von Aquin zwar auf die verifizierbare Geschichtlichkeit seiner Konstruktion Wert legt, andererseits aber weder eine Hypostasierung³⁸ noch eine Verselbständigung des geschichtlichen Interesses intendiert: studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint sed qualiter habeat veritas rerum.³⁹

³⁶ entweder durch eine Abstraktionsleistung durch eine vom Staunen motivierte Kausalforschung: admiratio fuit origo philosophiae, quae videntes effectus admirabantur, et quaerebant causam. Istud ergo desiderium non quiebitur, donec perveniat ad primam causam, quae Deus est. in Ev. Mt. V, 2 (434).

³⁷ cf. subst. sep. 9 (94); ScG II, 37 (1130). Während Thomas in der Frage der Seinsprinzipien Platon und Aristoteles auf gleichem Reflexionsniveau ansiedelt, begegnet mancherorts im Mittelalter auch eine Höherwertung der platonischen Ontotheologie: Bonaventura bemerkt zu Aristoteles' Ideenkritik: nihil valent rationes suae (Hex. VI, 2; op. V, 361 a); Heinrich von Gent sieht bei Platon die Transzendenz Gottes besser gewahrt: Plato autem licet deos vocavit intelligentias sub summo deo, multo tamen melius sentiebat de ipso et fidei magis congruentia quam Aristotele. Sum 25, 3 (154 vK).

³⁸ Wenn etwa J. B. Metz, Christliche Anthropozentrik, 32, den Satz: cognitio est quidam veritatis effectus (ver. 1,1) übersetzt: „Das Sein selbst treibt das Seinsverständnis hervor“, dann kann das auf den Titel einer interpretierenden Übersetzung keinen Anspruch erheben; es ist paradox, wie die Vergeschichtlichung so weit getrieben wird, daß damit alle Konkretheit zu koinzidieren scheint (l. c.), den Auslegungen aber eine an Willkür grenzende Ungeschichtlichkeit (im Sinne historischer Treue) anhaftet. Die Auslegungen der Heidegger-Schule haben dann auch in der Mediävistik keinerlei Berücksichtigung finden können (singulär: M. Cabada-Castro, Die Suarezianische Verbegrifflichung des Seins, 326; L. Hödl, Metaphysik und Mystik, 261). Gegen solche interpretatorische Gewalt gegen schutzlose Texte (Platon, Phaidr. 275 e) hat B. Lakebrink mit Recht Front gemacht: Die thomistische Lehre vom Sein ..., passim; K. Flasch hat von der „hermeneutischen Gewalttat“ des Transzendentalthomismus gesprochen (Die Intention Meister Eckharts, 305), wobei „die unerläßliche Phase philologisch sorgfältiger Argumentation“ (Kennt die mtl. Philos. ..., 185) übersprungen werde.

³⁹ in de coelo I, 22 (228); spir. creat. 10 ad 8; cf. Augustinus, ep. 118, 4, 23 (PL 33, 422; cf. 4, 23; col. 442): ... dum nos scire gaudemus quid Anaximenes, quid Anaxagoras, quid Pythagoras, quid Democritus senserint, et caetera huiusmodi, ut docti eruditique videamur, cum hoc vera doctrina et eruditione longe absit. Die im Text zitierte Thomas-Passage scheint wohl gegen Siger von Brabant gerichtet: ... quaerendo intentionem

Welche Bedeutung jedoch die Analogie von Ontologiegeschichte und Erkenntnisorganisation des Menschen für das Geschichtsverständnis hat, davon wird noch kurz zu handeln sein. Zuvor muß von Thomas' Verhältnis zu Aristoteles die Rede sein, allerdings nur im formalen Sinne. Jenes berühmt gewordene Leitmotiv formuliert Thomas an einer Stelle, wo er verschiedene Interpretationen diskutiert und meint damit, die Kommentierung eines historischen Philosophen sei kein Selbstzweck, ohne sie jedoch durch diese Relativierung dem theologischen Interesse freizugeben. So finden sich neben der genannten noch viele andere Stellen in seinen Aristoteleskommentaren, wo mehrere Interpretationsvarianten gegeneinander gehalten werden, offenbar zu dem Zweck, um auf diese Weise maximale exegetische Präzision zu erreichen. Auf diese zielt auch schon seine minutiöse und intensive Art zu kommentieren⁴⁰, die bewußt über die Paraphrasenmethode seines Lehrers hinausgeht; die Anfangskapitel von „De unitate intellectus contra Averroistas“ verfolgen ganz offenkundig den Zweck, der averroistischen These von der numerischen Einzigkeit des Intellekts die Unrichtigkeit ihrer Berufung auf Aristoteles entgegenzuhalten. Dahinter läßt sich am plausibelsten die These annehmen, daß die Brauchbarkeit des Aristoteles für die theologische Systembildung gerade dann am größten ist, wenn nicht a priori ein theologisches Interesse die exegetische Erkenntnis leitet: *Nec video quod pertineat ad doctrinam fidei, qualiter Philosophi verba exponantur.*⁴¹ Thomas von Aquin gehört also

philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus (qu. de anima int., 7; Bazán 101), welcher „Averroismus“ in der modernen philosophischen Publizistik überraschend wiederkehrt: „In hohem Maße wird die Aufgabe der Hochschulphilosophie wohl in einer Art Museumsverwaltung bestehen, als Rückblick auf ... dreitausend Jahre blendender Versuche und Irrtümer.“ W. Hochkeppel, *Mythos Philosophie*, Hamburg 1976 p. 161.

⁴⁰ So wurde wie bekanntlich Averroes schlechthin „commentator“, Thomas von Anhängern und Gegnern einfachhin „expositor“ genannt: Ludwig v. Valendolid, Heinrich v. Bate, Simon of Faversham, Jean de Jandun, Alvarus de Toledo, Johannes Duns Scotus (Belege bei A. Pattin, *De verhouding* ..., 189 sq. n. 12); Johannes Tinctoris nennt ihn „sanctus Doctor precipuus librorum Aristotelis commentator“ (cit. Grabmann, *Der belgische Thomist* ..., 409). Darin lag wohl die Ursache dafür, Thomas als Peripatetiker mißzuverstehen, für den *φιλοσοφῆν καὶ ἀριστοτελεῖσθαι* (Strabo, *Geogr.* 13, 1, 54) zusammenfiel: Ein Zeitgenosse des eben Genannten, Gerardus de Monte, schreibt ihm „insignis peripatetici interpres Sanctus Thomas doctor“ (l. c.) und Augustinus Niphus: „Expositor Thomas raro aut numquam dissentit a doctrina peripatetica, fuit enim totus peripateticus et omni studio peripateticus, et nunquam aliud voluit nisi quod peripatetici (Disp. Met. VII, 13; cit. *Encicl. Cattolica* XII, 266), dieses Thomas-Bild blieb bis in den Neuthomismus hinein bestimmend.

⁴¹ Resp. ad Joan. Verc. XLII, a. 33; opusc. theol. I (806), so daß zwar seine Kommentare als Belege für Thomas zitiert werden dürfen (was für Albert nicht so eindeutig gilt),

weder zu denen, die wie der späte Bonaventura ihn einerseits scharf kritisieren, andererseits aber auf Grund des Ansehens bestimmte seiner Thesen verschweigen wollen⁴², noch zu denen, für die der Vorwurf, wie ihn Robert Grosseteste erhob, zutreffend war, es sollten wohl alle Differenzen zwischen christlicher Lehre und heidnischem Aristotelismus eingeschmolzen werden:

Non igitur se decipiant et frustra desudent ut Aristotelem faciant Catholicum, ne inutiliter tempus suum et vires ingenii sui consumant et Aristotelem Catholicum constituendo seipsos haereticos faciendo⁴³.

Thomas hält dies ausdrücklich für ein aussichtsloses Unternehmen: *Quidam vero frustra conantes Aristotelem ostendere non contra fidem locutum esse*.⁴⁴ Diese theologisch motivierte Distanz hält sich mit dem ebenfalls theologischen Interesse an der *intentio Aristotelis* also durchaus die Waage. Für die nüchterne Distanz zu Aristoteles, die Thomas durchaus von anderen „Aristotelikern“ unter seinen Zeitgenossen unterscheidet, kann auch noch der aufschlußreiche Befund Grabmanns angeführt werden: „Eigentliche Werturteile über Aristoteles habe ich weder in seinen Aristoteleskommentaren noch in seinen systematischen Werken angetroffen.“⁴⁵ Thomas würdigt niemals die aristotelische Philosophie als ganze⁴⁶, hebt

dem Aristotelesverständnis aber auch heute noch durchaus förderlich sind: Spaemann-Löw, *Die Frage Wozu?* p. 84.

⁴² *Cautius ergo est dicere quod Aristoteles non senserit mundum aeternum, sive senserit sive non, quia tantus fuit quod omnes ipsum sequerentur et asserentur idem dicere; sic omnis lux determinata in praecedentibus extingueretur.* in *Hex.* I, 3, 1, 5 (ed. 1934 p. 92).

⁴³ *Hexaameron*, cit. Maurer, Henry of Harclay's Questions on Immortality p. 79 n. 3; cf. Petrus Olivi, *Sent II* qu. 58 (Janssen 482).

⁴⁴ in *Phys.* VIII, 2 (986); den Versuch des Aristoteles, die Ewigkeit der Welt zu beweisen, verwirft Thomas aber nicht aus dogmatischen, sondern aus philosophischen Gründen (op. cit. n. 983): *Aristotelis ratio non sit efficax ... Sic ergo videtur quod omne nunc esse principium et finem, non sic sit verum, nisi ex eo quod tempus ponitur sempiternum. Videtur ergo Aristoteles in assumptione huius medii supponere sempiternitatem temporis, quam debet probare ...; spir. creat. 5.* — Man muß hier noch anmerken, daß Thomas für das Verhältnis Augustins gegenüber Platon dieselbe Verfahrensweise konzedierte: Augustinus, qui doctrinis platoniorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accomoda in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei nostrae adversa, in melius commutavit. *sth.* I, 84, 5 (cf. *spir. creat.* 10 ad 8; *sth.* I, 77, 5 ad 8), fast wörtlich identisch: Heinrich von Gent, *Sum* 1, 1 (3 rJ).

⁴⁵ Mittelalterliches Geistesleben II, 84.

⁴⁶ Der große Skotist und Skotus-Kommentator Franciscus Lychetus dagegen nimmt die Grenzen der aristotelischen Philosophie für die Grenzen des natürlichen Denkens überhaupt: *Si ergo Aristoteles princeps omnium Philosophorum, non cognovit distincte ultimum finem hominis propter quem homo agit, stat ratio Doctoris quod sit ei necessaria aliqua cognitio distincta de fine ultimo, quae via naturali haberi non possit.* (in op. ox.

höchstens die Vorzüge seiner Dispositionen⁴⁷ oder seiner Sprache⁴⁸ hervor oder gibt nur konstatierend den allgemeinen Charakter seiner Denkform wieder, vom sinnlich Offenkundigen auszugehen.⁴⁹

Nach diesem Exkurs über die formalen Aspekte des Verhältnisses von Thomas von Aquin zu Aristoteles sei auf den Gedankengang wieder zurückgelenkt, der die thomasische Interpretation der Ontologiegeschichte verfolgt. Die schon aufgeworfene Frage nach den Implikationen jener Analogisierung der Geschichte der Ontologie von den Vorsokratikern zu Platon und Aristoteles mit dem Prozeß der Erkenntnis überhaupt, muß so beantwortet werden, daß damit zwar so etwas wie Fortschritt ermöglicht wird, aber seine fortschreitende Dynamik in Richtung auf mehr Wissen und umfassendere Erkenntnis doch keine notwendige ist. Denkt Thomas die Wissenschaftsgeschichte nach Analogie eines individuellen Lernprozesses⁵⁰, so ist die Möglichkeit des „Vergessens“ das notwendige

I prol. q. 1 n. 9; VIII, 16 b) Ähnlich wie bei Averroes mehrmals (cf. Ueberweg, ed. B. Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie* 1958 p. 316 sq.) steht bei Goethe zu lesen, Aristoteles sei der „Verstand in seiner höchsten Erscheinung“ (an Schiller 28. 4. 1797; WA IV, 12 p. 106; *Geschichte der Farbenlehre*, WA II, 4 p. 141 sq.); Dante, *Conv.* IV, 2, 6; *Inf.* IV, 131; Hochschätzung insbesondere wegen einer Naturphilosophie sowohl bei Meister Eckhart, *Pred.* 15 (DW I, 251), wie bei William Ockham, *Expos. in Phys.*, prol. (Boehner 2) J. H. Newman, *The Idea of University* 1923 p. 109 sq.; A. N. Whitehead, *Science and Modern World*, Cambridge 1926 p. 249 sq.

⁴⁷ de unit. int. 1 (183): Est autem considerata mirabilis diligentia et ordo in processu Aristotelis.

⁴⁸ in peripherm. I, 7 (83): mirabili brevitate usus; so verteidigt Thomas des Aristoteles Kritik an Platons Integration des Mythos: Plato habuit malum modum docendi. Omnia enim figurate dicit, et per symbola docet: intendens aliud per verba, quam sonent ipsa verba. in de an. I, 8 (107).

⁴⁹ spir. creat. 5: proprium philosophiae eius fuit a manifestis non descendere. subst. sep. 2 (53): Aristotelis positio certior quidem videtur, eo quod non multum recedit ab his quae sunt manifesta secundum sensum. cf. op. cit. 4 (61); ähnlich Petrus v. Alvernia, qu. in met., prooem. (Monahan 151): Inter omnes autem magis adhaeremus sapientiae Philosophi, nam ex evidentioribus semper processit, et a sensibilibus non recessit; cf. Simplicius, in Cat., CAG VIII p. 6, 27–28.

⁵⁰ sth. II–II, 1, 7 ad 2: sicut magister qui novit totam artem non statim in principio tradit eam discipulo, quia capere non posset, sed paulatim, condescendens eius capacitati. Et haec ratione profecerunt homines in cognitione fidei per temporum successionem. In diesem Text ist zwar von der Theologiegeschichte die Rede, aber das genannte tertium comparationis ist dasselbe; auch ein anderes Element kehrt hier wieder: So wie Aristoteles Dankbarkeit nicht nur gegenüber „Vorläufern“, sondern auch gegenüber Gegnern empfahl, haben nach Thomas gerade auch die häretischen Bewegungen zu genaueren theologischen Formulierungen den Anstoß gegeben: Et ideo non est mirum, si moderni fidei Doctores post varios errores exortos, cautius et quasi elimatius loquuntur circa doctrinam fidei, ad omnem haeresium evitandum ..., c. err. Graec., opusc. theol. I (1029); in Met. II, 1 (287).

Komplement.⁵¹ Der Fortschritt ist also durchaus kontingent, aber er wird von der scholastischen Philosophie des Mittelalters entweder als Faktum angesehen, wie bei Duns Scotus⁵², oder zumindest als ein sinnvolles Ziel der wissenschaftlichen Arbeit.⁵³ Dabei unterlassen diese moderni alle Stilisierung der Originalität, denn sieht man auch weiter als die Früheren, so liegt das nach einem schon in Chartres geläufigen Vergleich daran, daß Zwerge auf den Schultern von Riesen stehen: „Dicebat Bernardus Carnotensis, nos quasi manos, gigantium humeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea.“⁵⁴

⁵¹ in Eth. Nic. I, 11 (134): ... quantum ad unum hominem, qui si se negligentiae dederit, obliviscetur quod scivit, et quantum ad diversos; was keine Metapher für eine theoretische Möglichkeit sein sollte, denn den Zustand der mittelalterlichen Wissenschaft sieht Thomas durchaus weit unter dem Niveau der Antike: Unde videmus multas scientias, quae apud antiquos viguerunt, paulatim cessantibus studiis in oblivionem abiisse. (l. c.)

⁵² ox. IV, d. 1, q. 3, n. 8 (XVI, 136 a): In processu generationis humanae semper crevit notitia veritatis.

⁵³ Roger Bacon, op. majus II, 14 (Bridges 57): Christiani debent ad suam perfectionem quae sapientia Dei est caetera pertractare, et vias philosophorum infidelium complere; non solum quia posteriores sumus, et debemus addere ad eorum opera, sed ut cogemus sapientiam philosophorum nostrae deservire. Albertus Magnus, post. Anal. I, 1; II, 3 a (B): scientiae demonstrativae non omnes factae sunt, sed plures restant adhuc inveniendae.

⁵⁴ John of Salisbury, Metal. III, 4 (op. V, 131); cf. Pierre de Blois, ep. 92; PL 207, 290 AB; zu den neuzeitlichen Belegen dieses Bildes (Montagne, Newton, etc.): Guyer, The dwarf on the giant's shoulders, in: Modern Language Notes 45 (1930), 398–402; cf. R. Klibanski, Standing on the Shoulders of Giants, in: Isis 26 (1926), 147–149.

2. Kapitel

Strukturelemente der mittelalterlichen Ontologie

Wenn es stimmt, daß die Genese des neuzeitlichen Seinsbegriffs sich aus mittelalterlichen Ansätzen und Gegenansätzen und ihrem kontroversen Austrag herleitet oder plausibel gemacht werden kann, dann hat im Vordergrund dieser Arbeit naturgemäß die Darstellung ebendieser Kontroversen zu stehen. Ohne daß jedoch die These nahegelegt werden soll, der Gang der Diskussion bestimme sich aus der spezifischen Eigenart scholastischen Philosophierens, soll trotzdem in einem eigenen Kapitel auf diese reflektiert werden. Die Frage, was die Strukturelemente für die „Schlacht um das Sein“ bedeuten, wird in drei Schritten angegangen. Zunächst soll der Typus scholastischen Gedankenaustausches dargelegt werden und dabei der These Plausibilität verschafft werden, die „disputatio“ sei als solche eine allgemeine Antwort auf die faktisch nicht zu leugnende Theorienvielfalt, d. h. im besonderen: auf die Pluralität der bereits vorliegenden Ontologieentwürfe. In einem zweiten Schritt wird das Verhältnis der Scholastik zur lateinischen Sprache erörtert werden, das der Neuzeit in großem Umfang und in verschiedener Hinsicht bedenklich wurde. Zuletzt wird die im Mittelalter verwendete Metaphorik dargestellt, weil sich so nicht nur eine gewisse Einheit des mittelalterlichen Seinsbegriffs andeuten, sondern auch seine Abgrenzung zum neuzeitlichen deutlich machen läßt.

2.1. *Die Disputation*

In vielen Beiträgen der mittelalterlichen Disputationsliteratur (*quaestiones disputatae*, *quodlibetales*) wird, wo es sich um große Kontroversen handelt, wie etwa nach dem Zusammenhang von Sein und Wesen, mit einer Übersicht der Positionen und Argumente eingeleitet.¹ Da der

¹ Schon in der antiken Literatur begegnet es (nach aristotelischem Vorbild!) häufig, daß verschiedene Autoren zur selben Frage oder verschiedene Auslegungen zur selben Textstelle angeführt werden: Simplicius' großartiger Rückblick auf die lange Kommentiertradition zu Beginn seines Kategorienkommentars: CAG VIII p. 1 sq.; Augustinus

Konsens der Behauptungen nicht als autoritative Tradition vorgegeben ist, die Scholastik die Zahl der Streitfälle umgekehrt eher noch vermehrt, scheint so etwas wie eine sich auch literarisch dokumentierende Reflexion der Pro- und Contra-Argumente nahe zu liegen, zumal ja gewissermaßen die Gesamtheit an unumgänglichen Thesen und Theoremen noch überschaubar vorliegt.

Dadurch unterscheidet sich das scholastische Denken wesentlich vom patristischen. Kein anderes als ein apologetisches Motiv war wohl bestimmend, wenn die Kirchenväter gegen den Streit der heidnischen Philosophen die Einheit des christlichen Glaubens stellten. So verweist Clemens von Alexandrien auf die Partikularität der Philosophie innerhalb Griechenlands und ihrer großen Vertreter innerhalb ihrer Schulen²; ein viel benutztes literarisches Mittel ist daher, dem Katalog der diversen Thesen der verschiedenen Philosophenschulen³ zu einer Sachfrage die einheitliche und eindeutige Lehre des Glaubens gegenüberzustellen. Zwar wird ganz vereinzelt auch der Versuch unternommen, die Vielheit der griechischen Philosophien zu rechtfertigen, etwa wenn Origenes darauf hinweist, daß, wo so etwas Ernstes (*σπουδαία*) zur Verhandlung steht, Sektenbildung gar nichts so Ungewöhnliches und den Anspruch der Philosophie Unterminierendes sei⁴, als ob man der Medizin ihren Wissenschaftscharakter und ihre Förderlichkeit abspreche, nur weil es medizinische Schulen gibt.⁵ Aber im allgemeinen stellen die frühen christlichen Schriftsteller dieser heidnischen Buntheit entweder die Einheit ihrer Lehre und Tradition⁶ als Index ihrer Wahrheit gegenüber⁷ oder entsprechend die Vielheit als Einwand gegen die Wahrheit⁸, oder interpretieren, wenn der heidnischen Philosophie eine

referiert Varro's Antwortenkatalog zum Problem des glückseligen Lebens: civ. Dei XIX, 1 sq.

² Strom. VI, 18; PG 8, 400 B.

³ Tertullian, de an. 3; PL 2, 651 sq.

⁴ c. Celsum III, 12; PG 11, 933 sq., 936 A; deshalb kein moralpsychologisches Problem einer Übermächtigung des wahrheitsliebenden durch den streitsüchtigen (*φιλόνηκον*) Seelenteil; anders Augustinus, der geneigt ist, beides für vorstellbar zu halten — was angesichts der prinzipiellen Grenzen vor- und nicht-christlichen Denkens möglich ist: civ. Dei XVIII, 41; CL 48, 635 sq.

⁵ Im arabischen Mittelalter wird al-Ghazzali auf die Mathematik hinweisen, die ohne Schulbildungen geblieben sei (cf. F. C. Coleston, A History of Medieval Philosophy, London 1972 p. 133), was in der späteren Orientierung der Philosophie in Europa an der mathematischen Methode wiederkehrt.

⁶ Vinzenz v. Lérins, com. I, 2; PL 50, 640.

⁷ Augustinus, c. Jul. IV, 14, 72; PL 44, 774: Obsecro te, non sit honestior philosophia gentium quam nostra christiana, quae una est vera philosophia.

⁸ Irenäus v. Lyon, adv. Haer. III, 24, 2; PG 7, 967 A: Non enim sunt fundati super unam

gewisse Kompetenz zugestanden wird, gerade das Zugleich und Ineinander von Wahrheit und Irrtum als Charakteristikum für die babylonische Verwirrung der *civitas terrena*.⁹

Demgegenüber gilt es aber ergänzend noch zweierlei zu beachten: Erstens, daß die antike Philosophie vor allem in ihrer Spätphase selbst schon ihre Zerrissenheit beklagte¹⁰, aber auch seit dem Hellenismus schon versuchte, die fundamentalen Kongruenzen Platons mit Aristoteles herauszuarbeiten.¹¹

petram, sed super arenam, habentem in seipsa lapides multa. Propter hoc et multos deos fingunt ...; Eusebius v. Caesarea, Hist. Eccl. IV, 7; PG 20, 320 B; cf. Jamblichos, de myst. IV, 7, 191 (des Places 153).

⁹ Augustinus, civ. Dei XVIII, 41; CL 48, 637; im cap. 51 (p. 648 sq.) macht Augustinus daraus dem heidnischen Staat den Vorwurf, nicht wie die Kirche die Konformität seiner Glieder untereinander hergestellt zu haben (auf der Basis der Konformität mit der Wahrheit). — Erst im Gefolge der Apotheose des Staates erhebt dieser den jetzt ideologisch und diktatorisch werdenden Anspruch schlechthiniger doktrinäer Allgemeinheit, was Augustinus mangels Anschauungsmaterial nicht bedacht, aber sicher auch nicht gewollt hatte (cf. Et. Gilson, Les métamorphoses de la cité de Dieu 1952 p. 61); daß allerdings das genaue Gegenteil, die Totaleliminierung der Wahrheitsfrage aus dem Politischen die bürgerliche Freiheit allererst ermögliche und garantiere (H. Kelsen), ebenfalls ein Selbstmißverständnis sei, versucht J. Maritain, Wahrheit und Toleranz, Heidelberg 1960, zu zeigen.

¹⁰ Philosophie sei ein zerrissenes Kleid, jede Schule besitze nur ein Stück und halte es für das Ganze (der Wahrheit): Boethius, cons. phil. I, pr. 3; CL 94, 3 (pr. 1; p. 2); Clemens Alex., Strom. I, 13; 57, 1; GCS 52, 36; Hierokles rühmt an Plotins Lehrer Ammonios Sakkas, die Einheit der Philosophie wiederhergestellt zu haben (Bibl. = cod. 214, Bekker 172 a; ed. P. Henry 1962 III, 126).

¹¹ Der Tendenz seines Lehrers Antiochos v. Askalon (über ihn: E. Zeller, Philosophie der Griechen, 41909, III, 1 p. 623 sq.) folgend schreibt Cicero, Acad. post. I, 4, 17: ... Academicorum et Peripateticorum, qui rebus congruentes nominibus differebat; sie sei so fundamental, schreibt Augustinus, c. Acad. III, 19, 42; CL 29, 60, daß sie nur imperitis minusque attentis dissentire videantur; Porphyrios hatte diesem Problem eine ganze Schrift gewidmet (cf. R. Beutler, RF 22, 1 (1953) col. 285). Boethius versuchte auf dem Wege der Übersetzung und Kommentierung beider Werke ihre Konsonanz zu zeigen (PL 64, 433 CD; cf. die Bemerkungen bei Simplicius, in Cat., CAG VIII p. 7, 29–32; in de coelo, CAG VII p. 640, 27–32), und spätere Neuplatoniker lieferten sogar eine Formel, die den Gegensatz nur auf die gegenläufige Methode fixierte: ὁ Ἀριστοτέλης θεολογῶν φυσιολογεῖ, ὥσπερ ἀνάπαυιν ὁ Πλάτων ἀεὶ φυσιολογῶν θεολογεῖ: Elias, in Cat., CAG XVIII, 1 p. 124, 21–23; ähnlich Johannes Philoponus, in Phys., CAG XVI p. 5, 21–25; dazu K. Kremer, Metaphysikbegriff, 190 sqq.; an anderer Stelle sieht Kremer im Konkordanzbeweis das Ziel der alexandrinischen Schule und ihrer Aristotelesexegese (Die Anschauung, 46). — Während Johannes v. Salisbury solche Konkordanzversuche für sinnlos hielt bei Philosophen, die sich selbst unablässig kritisiert haben: sed eos tarde venisse arbitror, et laborasse in vanum ut reconciliarent mortuos, qui, quamdiu in vita licuit, dissenserunt (Metal. II, 17; op. V, 92), war die oben genannte Augustinus-Stelle für die hochscholastische These von der Unverzichtbarkeit beider maßgebend: Albertus Magnus, Met. I, 1, 5(XVI, 1, 89 b): non perficitur homo in philosophia nisi ex scientia

Zweitens, daß die Patristik deshalb die antike Philosophie glaubte integrieren zu können, weil diese nicht völlig der Wahrheit entfremdet sein konnte¹²; dies wurde allerdings nicht mehr primär aristotelisch begründet, denn jetzt war die Bonität der Schöpfung, zu der die *ratio humana* ja gehört, ausschlaggebend; insofern nun die antike Philosophie wirkliche Einsichten erbracht hatte, brauchte auch ein Absolutheit beanspruchendes Christentum keine Berührung mehr zu fürchten.¹³

Während im 12. Jahrhundert die patristische Skepsis gegenüber der heidnischen Philosophie nur noch schwach nachklingt¹⁴, scheint sie im 13. Jahrhundert, für welches ja jene erst wieder zugänglich wurde, paradoxerweise kein Thema zu sein. In der Form eines Nachsatzes erwähnt Thomas das „*a diversis diversa doceri*“ in einem Kapitel, in dem die Notwendigkeit des Hineinreichens der Offenbarungsinhalte in das, was der natürlichen Vernunft grundsätzlich erreichbar wäre, gezeigt werden soll. Denn jenes Phänomen gehört zu den psychologischen (!) Unsicherheitsfaktoren, welche die Autorität der Glaubensquelle ausschließt.¹⁵ Dabei war die psychologische Situation des christlichen Denkens im 13. Jahrhundert weit ungünstiger als in den vorausgehenden Jahrhunderten. Für die Patristik war die

duarum philosopharum Aristotelis et Platonis; Heinrich von Gent, Sum. 1, 4 (12 vE): dictum ergo utriusque et Aristotelis et Platonis coniungendum est in omnibus ... et sic erit ex utriusque eliquata una verissima philosophia disciplina.

¹² Denn so wie bei Platon die Ungerechtigkeit nicht total werden kann, ohne auch die Funktionstüchtigkeit vollständig zu paralysieren (rep. 351 sq.), bedarf auch eine Irrlehre um ihrer Plausibilität willen noch eines Wahrheitskernes: Nulla porro falsa doctrina est quae non aliqua vera intermisceat, Augustinus, qu. evang. II, 40, 2; CL 44 B p. 98; wieder zitiert bei Beda Venerabilis, in Luc. V, 17; CL 120, 312; Thomas Aqu., sth. II–II, 172, 6; cf. R. Spaemann, Philos. Essays 1983 p. 13.

¹³ Augustinus, in Joan. 106, 4; CL 36, 610: Nam quod Deus dicitur universae creaturae, etiam omnibus gentibus antequam in Christum crederent, non omni modo esse potuit hoc nomen ignotum. Haec est enim vis verae dignitatis, ut creaturae rationali iam ratione utenti, non omnino ac penitus possit abscondi; cf. Thomas Aqu., ver. 14, 11 ad 5; sth. II–II, 2, 7 ad 3; Ambrosiaster, com. in I ep. ad Cor. 12, 3; CSEL 81, 2 p. 132, 6: quidquid enim verum a quocumque dicitur, a sancto dicitur Spiritu; Justin, Apol. II, 13; PG 6, 465 C: ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται ἡμῶν χριστιανῶν ἐστίν cf. Thomas Aqu., sth. II–II, 172, 6 ad 1.

¹⁴ Johannes v. Salisbury, Polycr. VII, 1 (op. IV, 84): Sic et Philosophi, dum ingenii sui machinas, suo quodam theomachiae genere in altum erexerunt, vere eis incommutabilis indeficientis veritatis substracta est unitas; Hugo v. Honau, de div. nat. 1, 1, 3 (Häring 120): quanta sit in humanis studiis varietas, in varietate dissensio, in dissensione contradictio, in contradictis obstinatio ...

¹⁵ ScG I, 4 (25); eine ähnliche Argumentation, aber noch eindringlicher die Notwendigkeit einer Offenbarung durch Christus unterstreichend, verwendet Bonaventura in seiner programmatischen Predigt: „Unus est magister vester, Christus“: sermo 10, 28 (op. V, 574 b).

antike Volksreligion kein Thema, sondern nur die antike Philosophie. Im Mittelalter aber konnte das Selbstverständnis nie zu einer Rede vom „christlichen Mittelalter“ gelangen, nicht nur, weil es sich nicht als *medium aevum* begriff, sondern auch, weil man ein intensives Bewußtsein von der Partikularität des Christentums angesichts des Islam (und des Judentums) hatte. Roger Bacon schon hatte davon gesprochen, daß nur ein kleiner Teil der Menschheit christlich getauft sei¹⁶, und Dante erwähnt des öfteren die islamische Kultur¹⁷. Ihr provozierender Anspruch an das christliche Selbstverständnis macht sich wohl auch noch in der Vorhersage des Duns Scotus bemerkbar, die *secta Mahometi* werde bald ihr Ende finden.¹⁸ Symptom und rationale Reaktion auf dieses Partikularitätsbewußtsein ist die seit dem 12. Jahrhundert einsetzende Literaturgattung der Religionsdialoge.¹⁹

Der Grund, warum die Zersplitterung nicht zu einer skeptischen Selbsteinschätzung der Vernunft führt, scheint darin zu liegen, daß die scholastische *disputatio* gerade die Antwort auf das Phänomen ist, daß jede Behauptung ihr Für und Wider oder, mit Abaelard zu reden, ihr „*Sic* und *Non*“ hat. Die mittelalterliche Scholastik ist charakterisiert durch ein immenses Vertrauen darein, daß in der *Konfrontation* von Pro und Contra nicht nur die relevanten Aspekte²⁰, die Fragwürdigkeit, die Tragweite möglicher Antworten sich zeigen, sondern auch der Irrtum widerlegt²¹, die Halbwahrheit korrigiert werde und die Wahrheit sich manifestiere, *ut diligenti discussione habita, veritas limpidius appareret*.²² Dieses Vertrauen

¹⁶ *Boni igitur paucissimi respectu malorum Christianorum, et nulli sunt respectu eorum, qui sunt extra statum salutis; un Frg. inédit de l'opus tertium, ed P. Duhem, Quar. 1909 p. 164 sq.*

¹⁷ *Inf. 17, 176; 27, 87 sqq.; Par. 15, 142 sqq.*

¹⁸ *ord. prol. p. 2 n. 112 (I, 77): in brevi, Domino volente, finietur, quia multum debilitata est anno Christi millesimo trecentesimo, et eius cultores multi mortui, et plurimi sunt fugati; et prophetia dicitur apud eos esse quod secta eorum est finienda.*

¹⁹ *Peter Abaelard, Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum, PL 178, 1611–1682; Alanus ab Insulis, Ars fidei catholicae, PL 210, 595–618; Raimundus Lullus, Ars magna; etc.*

²⁰ *Thomas Aqu., in Met. III, 1 (342): necesse est enim, qui debet audire philosophiam, melius se habere in iudicando si audierit omnes rationes quasi adversariorum dubitantium; XII, 9 (2566): utrique enim studuerunt ad inquirendam veritatem ...; Aristoteles, Top. 101 a 34–36; Cicero, de fato 1,1.*

²¹ *Thomas Aqu., de commend. s. script., op. theol. I (1213): ... ut errores confutent disputando; Aristoteles, Eth. Nic. 1146 b 7–8: ἡ γὰρ λύσις τῆς ἀπορίας εὔρεσις ἐστίν; Thomas kennt auch extraneas philosophiae opiniones (de malo 6), wie die Leugnung von Bewegung und Willensfreiheit.*

²² *Thomas Aqu., in Met. II, 1 (287). So pflegt Thomas in diesem Sinne seine Streitschriften*

ist in der Scholastik besonders ausgeprägt, von solcher Selbstverständlichkeit gar, daß es selten so deutlich wie in dem Thomas-Text formuliert wird; einige Spuren sind gleichwohl schon älter: Schon ein Augustinus kann schreiben: *veritas disputatione requiritur*²³, oder Boethius: *Sed visne rationes ipsas invicem collidemus? Forsitan ex huius modi conflictatione pulchra quaedam veritatis scintilla dissiliat.*²⁴ Dies hat sich in der Scholastik gegen das Mißtrauen des antidialektischen Frömmigkeitsstandpunktes²⁵ durchgesetzt, gefördert durch den platonisch-aristotelischen Begriff des Wissens, der im Gründe-Wissen besteht²⁶ bzw. sich in der beglückenden²⁷ Fähigkeit des *λόγον διδόναι* zeigt.

So rechtfertigt Thomas von Aquin Hiobs Hader mit Gott nach dem Modell einer *disputatio hominis ad Deum* durch ein über alle Autoritätsunterschiede hinausgehendes Wahrheitsinteresse: *veritas ex diversitate personarum non variatur, unde cum aliquis veritatem loquitur vinci non potest cum quocumque disputet.*²⁸ Die Autorität kann also niemals gegen

mit einem Disputationsaufruf zu schließen, z. B. *de perf. vitae spir.*, *Opusc. theol.* II (734).

²³ qu. in hept., I prooem., CL 33 p. 1; solil. II, 7, 14; PL 32, 891: *cum enim neque melius quaeri veritas possit, quam interrogando et respondendo . . .*, cf. Peter Abaelard, *Sic et Non*, prol., PL 170, 1349.

²⁴ cons. phil. III pr. 12; CL 94, 61; Petrus Cantor, *verbum abbreviatum*, PL 205, 25: *nihil plene intelligitur, fideliter praedicatur, nisi prius dente disputationis frangatur.*

²⁵ z. B. Johannes de Forda, *sermo* 1, 3; CM 17, 41.

²⁶ Aristoteles, *Anal. post.* 71 b 30 sq.: *ἐπιστάμεθα ὅταν τὴν αἰτίαν εἰδῶμεν*; Platon, *Phaid.* 766; rep. 531 e. Dieses „Modell“, als Schutz vor rhetorischer Übermächtigung bzw. als Vergewisserung der Wissenschaft gegen den sophistischen Relativismus etabliert, gerät in der späteren Neuzeit selbst in den Verdacht, ein sophistisches Manöver zu sein (K. Jaspers, *Nikolaus Cusanus*, München 1964 p. 196–199), weil in Wahrheit das Resultat schon vorher feststehe (ders., *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1954 p. 78), und deshalb über die Beliebigkeit des Subjektivismus (Hegel, *Gesch. d. Philos.*, XVIII, 469) nicht hinauskomme: „Die Sophistik ist so aber viel allgemeiner; es ist alles Raisonnieren aus Gründen“ (XVIII, 23; 25; *Wiss. d. Logik*, GA XI, 7); war dieses Verfahren schon im Praktischen in den Ruf gekommen, eine Form des Ausweichens, der Heuchelei zu sein (Lessing, *Nathan der Weise* II, 9; Hegel, *Phän.*, GA IX, 349), so parallel (oder konsequent?) dazu jetzt auch in der Theorie: „Es ist aber nicht schwer einzusehen, daß die Manier, einen Satz aufzustellen, Gründe für ihn einzuführen, und den entgegengesetzten durch Gründe ebenso zu widerlegen, nicht die Form ist, in der die Wahrheit auftreten kann.“ Hegel, *Phän.*, GA IX, 35.

²⁷ *Demokrit frg.* 118; Vergil, *Georg.* II, 490; im Mittelalter von und aus der Erfahrung des *intellectus fidei* formuliert: Bernhard v. Clairvaux, *de consid.* V, 3, 6 (op. III, 471); Bonaventura, *Sent I prooem.* 2 concl. (I, 11).

²⁸ in *Job* 13 (XXVI, 87 b, Leonina); in diesem Zusammenhang sei noch das Faktum angeführt, daß in der Disputationsliteratur der diskriminierend scheinende Vorwurf der Inkompetenz höchst selten vorkommt; Peter Abaelard versteht so die Antidialektik (ep. 13; PL 178, 351–353) und William Ockham urteilt manchmal über die Urteilsberechti-

die Wahrheit ausgespielt werden, sie ist nicht einmal hinreichend, eine Einsicht zu vermitteln, die über die bloße Kenntnisnahme des Faktums hinausginge: *si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est, sed nihil scientiae vel intellectus acquireret et vacuus abscedet.*²⁹ Autorität ist also für Thomas in der Philosophie keines, in der Theologie das schwächste aller möglichen Argumente³⁰, wenn es darum geht, Wahrheit vor der Vernunft zu begründen, und nicht die Wahrheit als solche durch ihren Ursprung zu verbürgen. Das vielberufene Verhältnis von Autorität und Vernunft ist aber in der Scholastik von viel zu komplexer Natur, als daß es sich auf eine einfache Interpretationsformel bringen ließe. Denn die zitierfreudige Scholastik³¹

gung anderer in der Logik, etwa: ord. I, d. 2 q. 4 (OTH II, 146; und Walter Burley's Rückgabe: ib. not. 1).

- ²⁹ Thomas Aqu., qdl. IV, 18; es kommt also weniger darauf an, *wer* etwas behauptet hat als *was*: Augustinus, civ. Dei XIX, 3; CL 48, 663 sq.: *sed quid ad nos, qui potius de rebus ipsis iudicare debemus, quam pro magno de hominibus quid quidque senserit scire?* Thomas a Kempis, Imit. Chr. I, 5, 6: *Non quaeras quis hoc dixerit: sed quid dicatur attende*; cf. supra not. 39 (Kap. 1.3); obwohl das Griechische ein exaktes Äquivalent zu „auctoritas“ nicht besitzt, begegnen ähnliche Aussagen schon bei Platon, Charm. 161 c; Phaidr. 270 c; Phaid. 91 bc; kein Mensch darf über die Wahrheit gehen, auch nicht Homer, sagt Platon (Rep. 595 c), selbst der Freund darf nicht über die Wahrheit gestellt werden, auch nicht Platon, sagt Aristoteles (Eth. Nic. 1096 a 14–17); an wichtigen Stellen wird dieses Aristoteles-Wort im Mittelalter immer wieder zitiert: Thomas v. Sutton stellt es an den Anfang seines Traktates über die Formen (Mandonnet 305), Ockham spielt darauf an, wo er seine Scotus-Rezeption rechtfertigt: ord. prol. q. 1 (OTH I, 47); Cicero hat die „αὐτὸς ἔφα“ -Formel der Pythagoreer im Sinne der autoritativen Wahrheitsgarantie interpretiert: *ipse autem erat Pythagoras. Tantum opinio praeiudicata poterat, ut etiam sine ratione valeret auctoritas.* (nat. deorum I, 5, 10; noch gegenwärtig bei Meister Eckhart, Joh. n. 520, LW III, 449). Umgekehrt will der „Rationalist“ Anselm v. Canterbury die rationes necessariae als hypothetische verstanden wissen: *non ob hoc tamen omnino necessarium, sed tantum sic interim videri posse dicatur*; Monol. 1 (op. I, 14; Cur Deus Homo I, 2. 18 (II, 50. 82); cf. M. D. Chenu, ‚Authentica‘ et ‚Magistralia‘ dans lieux théologiques aux XII–XIII siècles, in: La théologie en XII^{ème} siècle, 351 sqq. sth. I, 1, 8 ad 2: *locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus ...; in de trin. II, 3 ad 8*; cf. William Ockham, Elem. log. (Buytaert 275 sq.).

- ³¹ Zitierfreudigkeit ist wohl eines der Merkmale humanistischer Traditionen, darauf hat H. Deku immer wieder hingewiesen: *vita beata*, 8; *Das Humane am Humanismus*, 28; *Correctorium Corruptorii*, 65; dort (n. 29) der Hinweis, daß Thomas in seiner *Sum. theol.* Ciceros „de inventione“ etwa 70mal anführt; nach A. Feder (322 n. 1) wird bei Thomas Dionysios Areopagita 1700mal zitiert, davon 446 verschiedene Textstellen; zum Thema des scholastischen Humanismus im allgemeinen: *Dict. de Spirit. VII*, 759 sqq. – Hierher gehört auch die so charakteristische Bedeutungslosigkeit der Originalität; eigene Gedanken werden in Kommentaren vorgetragen, oder man versteht sich als Ausleger bereits formulierter Gedanken: Plotin, *enn.* V, 1, 8; Johannes Damasc., *Dial.* 2; PG 94, 533 B; Bonaventura, *Sent II prooem.* (II, 1 a): *Non intendo novas opiniones adversare, se communes et approbatas retexere. Nec quisquam aestimet, quod novi scripti velim*

war zwar nicht der Meinung, Zitate sagten, was man denken muß, diese sagten aber auch nicht bloß, was man gedacht hat. So steht einerseits das Wahrheitsinteresse im Vordergrund³², aber eben doch so, daß selbst abweichende oder neuartige Gedanken mit „Belegen“ aus alten Texten der Patristik oder der Antike versehen werden. Deshalb wäre es im folgenden sinnlos, zunächst die ontologischen Positionen der Autoren rekapitulierend vorzustellen, auf die sich die Scholastiker berufen. Denn die Berufung ist so vielfältig, daß jene Autoren nur in mannigfacher Brechung sichtbar werden³³; die naheliegende Vermutung, diese „Dokumentationstechnik“, wie W. Kluxen das Verfahren des Autoritätsbelegs gekennzeichnet habe³⁴, habe primär ideologischen Charakter, hat deswegen wenig für sich, weil Aristotelisten und Augustinisten sich nicht bloß auf ihre Autorität zurückziehen, sondern die rechte Auslegung der *auctoritas* gerade im Disput austragen.³⁵ So spielt in der Auseinandersetzung um das Verhältnis von

esse fabricator; hoc enim sentio et fateor, quod sum pauper et tenuis compiler (zur Einordnung des „compiler“ in die Autorenklassifikation: Sent I prooem. q. 4 c; I, 14 sq.). In diesem Sinne nennt Averroes die primäre Irrtumsquelle bei Avicenna dessen Originalitätssucht: *sed in aliis erravit, et maxime in Metaphysica; et hoc, quia incepit in se (com. in de anima, ed. 1552 VI, fol. 173, col. 4)*; das Vordringen der Subjektivität in der Neuzeit, namentlich in ihrem romantischen Typus des „Originalgenies“, drängt jenes Traditionsbewußtsein weitgehend zurück, trotzdem ließe sich die Zitatenkette noch über Vauvenargues bis Nietzsche verlängern; e. g. Kant, Refl. zur Logik, Nr. 2159 (XVI, 255): „Wenn man erfinder seyn will, so verlangt man der erste zu seyn; will man nur wahrheit, so verlangt man Vorgänger.“ K. Jaspers, *Von der Wahrheit I* 1947 p. 192; Et. Gilson, *D'Aristote à Darwin et retours*, 1971 p. 10. — Schon Meister Eckhart ist sich des Un-erhörten seiner Thesen bewußt und sagt dies auch: „Und dem widerspreche ich, Meister Eckehart . . . Seht, dies ist wider alle Meister, die jetzt leben!“ (Quint 361); Nicolaus Cusanus, *doct. ign.* II, 11 (op. I, 99): „Fortassis admirabuntur, qui ista prius inaudita legerint, postquam ea vera esse docta ignorantia ostendit.“

³² Cajetan sagt von Thomas' Aristoteles-Auslegungen: *Auctor pluries glossat Aristotelem ut philosophum, non ut Aristotelem; et hoc in favorem veritatis; in sth. II—II, 172, 4 n. II (X, 382b Leonina)*; cf. J. Pieper, *Hinführung zu Thomas von Aquin*, München 1958, 75—80; schon der armenische Aristoteles-Kommentator Elias dispensierte den Interpreten nicht von der Wahrheitsfrage (CAG XVIII, 2 p. 122, 25—27): *ὁ δὲ ἐξηγητὴς ἔστω ἅμα ἐξηγητὴς καὶ ἐπιστῆμων . . .*

³³ Zurecht schreibt G. Leff, *William of Ockham* p. XV: „There is not one Aristotle or Augustine in the middle ages but many.“

³⁴ Thomas von Aquin, 182.

³⁵ Ideologisch ist es eher, das Faktum der interpretatorischen Divergenzen gegen den Autor des Textes selbst auszuspielen: Roger Bacon, *Comp. Studii philos.* (Brewer 468): *Litera sua (scil. Aristotelis) est ita meretrix (quod solebant sapientes dicere) quod exponit se cuilibet, et in omnem partem vertitur, nec est aliquis qui ea familiari intellectu potest gaudere, sed labitur a quolibet eius intentio; sicut anguilla lubrica non potest teneri manibus attrahentis.* — Ein solcher Gedanke gewinnt an Plausibilität unter der hier nicht zu diskutierenden Voraussetzung, daß die Wirkungsgeschichte zum Wesen des

Sein und Wesen das Boethius-Dictum: „*diversum est esse et id quod est*“ eine große Rolle, und etwa Heinrich von Gent versucht ausführlich zu zeigen, daß die Interpretation im Sinne der Realdistinktion verfehlt ist.

Gemeinsam ist aber den Scholastikern, daß sie immer wieder das Wohlwollen, das schon Augustinus als Voraussetzung für eine erfolgreiche Auslegung zu zeigen versucht hatte³⁶, nicht nur der Hl. Schrift³⁷, sondern auch philosophischen Texten gegenüber als adäquaten Interpretationshabitus empfehlen: *Dicta doctorum exposcunt pium et bonum lectorem et expositorem, non invidum, malum et insidiatorem*.³⁸ Dies gründet gerade in einem sachlichen Interesse, das der vernünftigen Einsicht den Primat vor der faktisch-historischen Intention des Autors einräumt; bei Duns Scotus etwa:

„De intentione istorum Philosophorum Aristotelis et Avicennae. — Nolo eis imponere absurdiora quam ipsi dicant vel quam ex dictis eorum necessario sequantur, et ex dictis eorum volo rationabiliorem intellectum accipere quem possum.“³⁹

Dieser aus der benevolentia-Maxime folgende Habitus, dem Text (oder dem Gesprächspartner der disputatio) ein Maximum an Vernünftigkeit zuzutrauen, hat sicherlich den psychologischen Vorteil, daß nur so verständlich wird, warum eine These ihren Vertretern plausibel erscheint, und

Gedankens selbst gehört (K. Jaspers, *Die großen Philosophen*, 99.100). Man muß wohl diese Voraussetzung nicht schon zugestehen, wenn man das Ideal der immanenten Interpretation (Aristotelem ex Aristotele interpretari) für eine Selbsttäuschung hält.

³⁶ de util. cred. 6, 13; PL 42, 74; Nikolaus Cusanus dagegen akzentuiert die Vollständigkeit der Texterhebung und die Kohärenz des daraus gewonnenen Interpretationsgedankens: *Apol.*, op. II, 17.

³⁷ Bonaventura, *Hex.* XIX, 17 (V. 423 a).

³⁸ Aegidius Romanus, qdl. VI, 13; Thomas v. Aqu., in de coelo I, 22 (255): oportet enim eos qui volunt sufficienter iudicare de veritate, quod non exhibeant seipsos sicut inimicos eorum de quorum dictis est iudicandum.

³⁹ ord. I, d. 8, p. 2, n. 250 (IV, 294); bei William Ockham's Formulierung (in *Porph. de praedicab.* 2 § 2; *OPh* II, 49): sermones auctorum sumendi sunt in sensu in quo fiunt, non in sensu quem faciunt, wird einem noch einmal Kants Rede von der Möglichkeit, einen Verfasser „so gar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand“ (*KrV* B 371; schon von Herder kritisiert: *Verstand und Erfahrung*, XXI, 187 Suphan) einfallen, die wohl letztlich aus der Kunstinterpretation stammt, welche einen den Künstler transzendierenden Sinnüberhang unterstellt; so rühmt Plinius an dem Maler Timanthes: atque in unius huius operibus intellegitur plus semper quam pingitur et, cum sit ars summa, ingenium tamen ultra artem est. (*nat. hist.* 35, 74) Die Interpretationsmaxime des frühen Heidegger: „in der mitgehenden Prüfung zu fragen, was die These selbst ihrem Gehalt nach an weiterer Aufklärung fordert, soll sie als eine aus dem Phänomen selbst begründete haltbar bleiben“, findet sich in den „Grundproblemen der Phänomenologie“, *GA* XXIV, 445.

den pädagogischen, daß man sich keiner aus einem späteren Verständnis resultierenden Einsicht begibt, wenn man die Kritik möglichst lange hinausschiebt⁴⁰ — ohne sie letztlich unterlassen zu müssen.

Im Für und Wider die relevanten Gesichtspunkte zu erwägen, bzw. zu unterscheiden, unter welchen Bedingungen eine Behauptung als richtig angesehen werden darf, gehört ja gerade — und damit kehren wir zum Ausgangspunkt zurück — zu den Wesenselementen der scholastischen Disputation: *Distinguendum est*.⁴¹ Diese Methode, von ihrer philosophisch-systematischen Unverzichtbarkeit⁴² abgesehen, war im 13. Jahrhundert sicherlich der einzige Ausweg, einen in kurzer Zeit ins Immense angeschwellenen Überlieferungsstrom in den Griff zu bekommen, der die verschiedensten Ansätze unter einem Amalgam einer relativ eng begrenzten platonisch-aristotelischen Terminologie in lateinischer Sprache für die Reflexion verfügbar machen sollte.⁴³ Davon soll nun im nächsten Abschnitt die Rede sein.

2.2. *Scholastik und lateinische Sprache*

Das Denken zeigt sich niemals in seiner Reinheit. Es muß sich „ausdrücken“ und das heißt einlassen auf ein Medium, das ihm bereits vorgegeben ist. Die Alternative wäre der resignative Verzicht, dann aber bleibt das Denken unreal oder verbleibt in der Gestaltlosigkeit. Das wichtigste Medium dieser Art ist die Sprache — im weitesten Sinne: Vokabular, klassische Beispiele und Zitate, Metaphern.¹ Von letzteren wird im nächsten Abschnitt zu handeln sein. Das relativ beschränkte Vokabular der Scholastik² macht eine der Schwierigkeiten aus, ihre Texte zu verstehen.

⁴⁰ C. F. v. Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*, München 1971 p. 473.

⁴¹ H. Deku, *quod deus sit*, 131.

⁴² G. E. Moore, *Principia Ethica* 1954 § 17 p. 27: „The more clearly distinct questions are distinguished, the better is our chance of answering both correctly.“ cf. preface VII.

⁴³ cf. J. Pieper, *Scholastik*, 26 sqq.

¹ cf. J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et St.-Augustin* 1933 p. XI; Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* II, 2 n. 122 (KGA IV, 3 p. 243): „der Convention hartnäckig ausweichen heißt: nicht verstanden werden wollen.“

² bezeichnend etwa die Fragestellung bei Albertus Magnus: *Quid significant haec nomina secundum Graecos, οὐσία, οὐσίωσις, ὑπόστασις, et πρόσωπον: et haec secundum Latinos, essentia, subsistentia substantia, et persona?* Sent. I d. 23 a. 4; XXV, 591 (B); cf. Thomas v. Aqu., Sent. I d. 23, 1, 1; Alexander v. Hales, *Glossa in Sent I d. 23* (BFSMA XII, 224): *apud nos hoc nomen 'substantia' ambiguum est ad hoc nomen 'essentia' et ad hoc*

Denn die Verschiedenheit der Bedeutungen läßt sich angesichts der wohl einmaligen Allgemeinverbindlichkeit, die die philosophische Fachterminologie im Mittelalter erreicht hat, am Vokabular gerade nicht ablesen.³ Das mag ein systematischer Grund für die Frage nach der Leistungsfähigkeit jener Sprache sein, in der die scholastische Fachsprache eingebettet war. Daneben ist ein historischer zu nennen. Zunächst scheint das Verhältnis der Scholastik zur Sprache ein Problem zu thematisieren, das für die Scholastik selber keines war. Nicht daß die Sprachphilosophie eine diesem Denken fremde Disziplin war, die Aufmerksamkeit dafür war immerhin so stark, daß sie neben der Logik in der jüngsten Rezeptionsphase der mittelalterlichen Philosophie das eigentlich Attraktive auszumachen scheint. Aber das Problem meint nicht das Verhältnis eines ontologischen Denkens zum Sprachphänomen als solchem, welches, wie eingangs zu zeigen versucht wurde, den modernen Ansatz der Seinsfrage ausmacht, sondern spezifisch zur lateinischen Sprache. Dazu allerdings scheint die Scholastik in der Tat kein Verhältnis gehabt zu haben, oder eben eines der problemlosen Selbstverständlichkeit. Hatte nun aber der Humanismus der Scholastik vorgeworfen, ihre Art, Gedanken zu fassen, sei der Tod des klassischen Lateins, so lautet späterhin der Einwand umgekehrt, das Lateinische sei der Tod des spekulativen Denkens. Für Leibniz etwa ist der Rekurs auf eine lebendige Sprache zum Zwecke der Begriffsexplikation unumgänglich, und er beklagt deshalb, daß in Deutschland, anders als in den übrigen Ländern Europas, die Philosophie sich noch nicht der Nationalsprache bedient (*germanice philosophari*), wo doch nullam esse in Europa linguam Germanica aptiorem; quia Germanica et realibus plenissima est et perfectissima.⁴ Bei Hegel verbinden sich beide Kritikpunkte: Wie für die Humanisten ist auch für ihn das scholastische Latein „barbarisches Latein; aber dies ist nicht Schuld der Scholastiker, sondern Schuld der lateinischen Bildung. Das liegt an der Sprache; sie ist unangemessenes Instrument für solche philosophischen Kategorien, indem die Bestimmungen der neueren Geistesbildung nicht durch lateinische Sprache auszudrück-

nomen ‚hypostasis‘; Roger Bacon, qu. s. pr. philos. (op. inedita XI, 130): de substantia multipliciter est loqui . . .

³ Das Problem bei modernen Texten ist nicht geringer, es liegt nur umgekehrt. Es hat sich eine starke Tendenz eingestellt, sich eine individuelle Terminologie und Redeweise zu kreieren, ohne daß damit schon notwendig jeweils neu gesehene Fragen und Phänomene angezeigt wären.

⁴ de stilo philos. Niz. § 12, 13 (Erdmann 62 a).

ken wären. Man muß der Sprache Gewalt anthun; das schöne Latein des Cicero kann sich nicht in tiefe Spekulation einlassen.“⁵

Auch Heideggers Einschätzung des Lateinischen hat dasselbe Resultat, wenn er den Übergang der philosophischen Terminologie von der griechischen in die lateinische Sprachwelt in eine allgemeine Verfallsgeschichte einordnet. So habe die Übersetzung von φύσις mit natura „die eigentliche philosophische Nennkraft des griechischen Wortes zerstört. Das gilt nicht nur von der lateinischen Übersetzung *dieses* Wortes, sondern von allen anderen Übersetzung der griechischen Philosophensprache ins Römische. Der Vorgang dieser Übersetzung des Griechischen ins Römische ist nichts Beliebigen und Harmlosen, sondern der erste Abschnitt des Verlaufs der Abriegelung und Entfremdung des ursprünglichen Wesens der griechischen Philosophie ...“⁶ Die Bindung des Gedankens an die Nationalsprache

⁵ Gesch. d. Phil., XIX, 149; dagegen hat die deutsche Sprache „viele Vorzüge vor den andern modernen Sprachen“, wohnt in ihr doch ein „spekulativer Geist“, Wiss. d. Logik, Vorr. z. 2. Aufl., I, 10 (Lasson); auch Feuerbach gibt „dem deutschen Wort den Vorrang, also dem mit der Muttermilch eingesogenen ‚Sein‘, die Bedeutung des Unmittelbaren, Ersten, Ursprünglichen, der aber erst auf dem Gymnasium eingeschulten ‚Existenz‘ die Bedeutung des Mittelbaren und Abgeleiteten geben.“ (IV, 242; Jodl); zu Fichte vgl. die 4. u. 5. „Rede an die deutsche Nation“; K. Jaspers, Von der Wahrheit 1947 p. 431 sq.; zu Heidegger: cf. Einl. n. 14.

⁶ Einf. i. d. Met., GA IX, 15 sq.; die Äquivalenz der Bedeutungen wird allerdings behauptet in: „Die Grundbegriffe der Metaphysik“, GA 29/30 p. 38; Humanismusbrief, GA IX, 329: „Allein ‚Substanz‘ ist, seinsgeschichtlich gedacht, bereits die verdeckende Übersetzung von οὐσία.“ (Auch G. Vollrath hat darauf hingewiesen, daß substantia, essentia im Lateinischen Kunstworte sind, geprägt nur zum Zweck der Übersetzung; zur nur partiellen Äquivalenz: Aristoteles, 90 sq., 126 sq.) Die Entwurzelung der Worte aus der ihren Sinn vermittelnden Erfahrung macht das Übersetzen zu einem weittragenden Ereignis (daher Heideggers Abkehr von vorliegenden Übersetzungen zugunsten von gewaltsam und eigenwillig anmutenden Übertragungen, die alle vorschnelle Vertrautheit zerstören sollen), das seinerseits einen epochalen Charakter und fatale Folgen hatte, gerade durch die scheinbare Wörtlichkeit: „Die Bodenlosigkeit des abendländischen Denkens beginnt mit diesem Übersetzen.“ (Ursprung des Kunstwerkes, GA V, 8) „Das Geschick des Abendlandes hängt an der Übersetzung des Wortes εἶναι. (Spruch des Anaximander, V, 345) — Eine ähnliche These, wo eine Übersetzung einen durchschlagenden Dekadenzeffekt gezeitigt haben soll, betrifft nicht die Romanisierung des Christentums, sondern die „Hellenisierung“ des Christentums; so soll, nach einer in der modernen Theologie weit verbreiteten Meinung, eine grammatisch nicht vollständig äquivalente Übersetzung von Ex. 3, 14 die Überfrachtung der Theologie mit Metaphysik zuungunsten ihrer biblischen Fundierung sowie die Überlagerung des genuin biblischen Gottesbegriffs mit griechischer Ontologie induziert haben: ohne diese Stoßrichtung, nur das Faktum konstatierend: P. Engelhardt, Thomismus, in: Sacramentum Mundi, IV (1969) col. 902: „Einer der schicksalsschwersten Übersetzungsvorgänge ist die Wiedergabe von Ex. 3, 14 durch die LXX: ‚Ich bin der Seiende‘ ...“. W. Beierwaltes, Platonismus und Idealismus, 12: „In der griechischen Übersetzung (Septuaginta) wird der aequivoke Relativsatz: „aſer ‚ehjeh‘ zum partizipialen Prädikatsnomen mit Artikel: ὁ ὢν. Dies ist die sprachliche

che ist so eng, zumal im Griechischen⁷, daß Heidegger des öfteren mit einem Wortspiel, das wohl von J. Grimm stammt: „übersetzen ist übersetzen, traducere navem“⁸, das Bild einer Flußüberquerung einbringt, mit dem ja weniger auf die Identität des Übersetzenden als auf die Verschiedenheit des Ortes gezeigt ist. Damit verliert zwar die Aussage etwas von ihrer antirömischen Tendenz, aber faktisch war dieser Umstand der Übertragung der griechischen Philosophie ins lateinische Vokabular doch Anlaß für einen mit der Übersetzung qua „Geschick des Seins“ unvermeidlich verbundenen Informationsverlust: „Das Griechische wird verschüttet und erscheint bis in unsere Tage nur noch in der römischen Prägung . . . Die entscheidende Wende im Geschick des Seins als ἐνέπρητα liegt im Übergang zur actualitas.“⁹

Nun entstammt dieses Wort ebender Epoche, die unser Thema betrifft. Aber wie umfangreich die Übersetzertätigkeit im 12. und 13. Jahrhundert auch war, durch die Aristoteles, seine griechischen und arabischen Kommentatoren sowie opera der neuplatonischen Tradition ins Abendland kamen, die Sprache selbst, in die dies übersetzt wurde, hatte bereits ein philosophisches Vokabular zur Verfügung gestellt. Die Ursprünge der lateinischen Wortprägungen, die für die weitere Ontologiegeschichte unabdingbar wurden, liegen zwar reichlich im dunkeln, denn die vorhandenen Textbestände sind mehr als dürftig; von einzelnen Ausdrucksfügungen und Substantivierungen (wie die genannte actualitas) abgesehen, spielt sich

Voraussetzung aller späteren Interpretationen.“ — Nicht selten ist hier eine idealtypische Antithese (Israel—Griechentum) bestimmend, die ebenso allgemein wie unpräzise ist. Eben dies hat etwa auch R. Bultmann gegen das Buch von Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1952, eingewandt: „Auch im Griechischen ist εἶναι doch nicht nur Kopula und bedeutet nicht nur statisches Sein.“ (Gnomon 27, 1955, p. 554). Was Joh. Hempel in seiner Rezension (Zs. dt. morgenländ. Ges., NF 29, 1954, p. 195) als Spezificum des hebräischen Seinsverständnisses gelten läßt, nämlich „innere Tätigkeit“, Analogie des Lebendigseins, — das ließe sich wohl auch und gerade bei Aristoteles nachweisen. Schließlich sei noch verwiesen auf den Aufsatz von E. Schild, *On Exodus III*, 14, in: *Vetus Testamentum* 4 (1954), 296—302, auf den sich sogar Et. Gilson berufen konnte: cf. p. 97 n. 1 a.

⁷ Was ist das — die Philosophie ⁵1972 p. 12: „Die griechische Sprache, und sie allein ist λόγος“, so daß „das in ihr Gesagte auf eine ausgezeichnete Weise zugleich das ist, was das Gesagte nennt.“ Vom Wesen und Begriff der φύσις, GA IX, 261; cf. Einl. n. 14, wo die These belegt ist, daß schon das Griechische selbst *das* Mißverständnis von „Sein“ generierte (Tugendhat, Topitsch), und nicht erst das Lateinische eines neben anderen in der Seinsgeschichte (Heidegger).

⁸ Über das Pedantische in der deutschen Sprache, Abhandlung der königlichen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1847, Phil.-hist. Abh. p. 190.

⁹ Der Spruch des Anaximander, GA V, 371; jenes Wortspiel: p. 329.345; Heraklit, GA I.V, 45; Ursprung des Kunstwerkes, GA V, 8.

die zu thematisierende Diskussion mit einem weitgehend konsolidierten ontologischen Vokabular ab.¹⁰ Während zunächst die Übertragung sporadisch erfolgte, war die Prägung philosophischer Termini in der lateinischen Sprache das Werk des Boethius; dessen Leistung hat man im 13. Jahrhundert durchaus zu würdigen gewußt.¹¹

Boethius, der als Übersetzer an der Schwelle der griechischen und lateinischen Sprache steht, hat nur vereinzelt Bemerkungen zur Ontologiefähigkeit des Lateinischen gemacht. Darin unterscheidet er sich von Meister Eckhart, der am Ende einer Epoche steht, wo nun allmählich die Nationalsprachen sich in den Vordergrund drängen (Dante!), und der zur inneren Sprachform des Lateinischen und Deutschen bzw. zu deren Verhältnis unter dem Aspekt ihrer philosophischen Eignung sich nicht äußert. Boethius schreibt etwa an einer Stelle, wo der Gedanke erwogen wird, ob nicht das *ens* eine Übergattung zu *substantia*, *qualitas*, *quantitas* etc. abgeben könnte:

flexus enim hic sermo est ab eo quod est esse, et in participii abusione tactum est propter angustationem linguae Latinae compressionemque. haec igitur, ut dictum est, entia potuerunt appellari, et ens. hoc ipsum, id est esse, genus eorum fortasse dici videbitur, sed falso.¹²

Dieses Urteil des Boethius über die engen Grenzen, in denen das Latein ontologische Sachverhalte auszudrücken erlaubt, hat aber selbst schon Tradition. Es ist auffällig, daß ähnliche Klagen sich immer in ähnlichem Kontext anmelden. So sieht sich Seneca aus demselben Grund außerstande, τὸ ὄν adäquat zu übertragen: Magis damnabis angustias Romanas, si scieris unam syllabam esse, quam mutare non possum. Quae est haec, quaeris? τὸ ὄν.¹³ Ein anderer großer Sprachkenner der Antike, Hieronymus, dessen

¹⁰ zu den lateinischen Ursprüngen: C. Arpe, *Substantia*, in: *Philologus* 44 (1940), 65–78; besonders Et. Gilson, *Notes sur le vocabulaire de l'être*, in: *Med. Stud.* 8 (1946), 150–158; zu den arabischen Quellen: M.-Th. d'Alverny, *Anniyya — Anitas*, in: *Mélanges offerts à Et. Gilson*, Toronto 1959, 59–91; S. Van den Bergh, *Anniyya*, in: *Encyclopaedia of Islam*, I (1960), 513 sq.; cf. G. Vajda, *La Philosophie et la théologie de Joseph de Çaddiq*, in: *AHDLM* 24 (1949) p. 161 n. 3.

¹¹ Roger Bacon, *op. maj.* III (Bridges I, 67): oportet quod interpres optime sciat scientiam quam vult transferre, et duas linguas a quibus et in quas transferat. Solus Boethius primus interpres novit plenarie potestatem linguarum. — Einen Katalog seiner terminologischen Prägungen bringt M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode* I, 157 n. 1; Thomas v. Aqu. hat sich zum Problem der Übersetzung geäußert, c. *errores Graec.*, prooem. (1030);

¹² In *Isag.*, ed. pr. I, 24; CSEL 48 p. 74.

¹³ ep. 58, 7; auch von griechischen Kirchenvätern gibt es Äußerungen zur „Enge“ des Lateinischen — bezeichnenderweise im Zusammenhang ontologischer Terminologie in

Dreisprachigkeit eine für seine Zeitgenossen exorbitante Leistung war^{13a}, bestimmt das Verhältnis des Griechischen zum Lateinischen in ähnlicher Weise: Unde et nos propter paupertatem linguae et rerum novitatem, et sicut quidam ait, quod sit Graecorum et sermo latior et lingua felicior, conabimur non tam verbum transferre de verbo, quod impossibile est, quam vim verbi quodam explicari circuitur.¹⁴ Diesem Umstand entnimmt Hieronymus die Rechtfertigung für Neologismen¹⁵, wofür er sich an anderer Stelle auf Cicero beruft.¹⁶ Andererseits sah Cicero keinen grundsätzlichen Niveauunterschied der beiden Sprachen, ja bemerkt gelegentlich sogar: multo melius haec notata sunt verbis Latinis quam Graecis, quod aliis quoque multis locis reperiebatur.¹⁷ Der andere große Rhetoriklehrer Roms, Quintilian, verteilt die Vorzüge der Sprachen¹⁸ und kritisiert derartige Neubildungen wie „ens“ oder „essentia“ als unlateinisch: Multa ex Graeco formata nova, ax plurima a Sergio Plauto¹⁹, quorum dura quaedam admodum videntur, ut (quae) ‚ens‘ et ‚essentia‘: quae cur tanto opere aspernemur nihil video, nisi quod iniqui iudices adversus nos sumus: ideoque paupertate sermonis laboramus.²⁰

der Trinitätslehre: Basilii, ep. 215, 4; PG 32, 789 A; Gregor v. Nazianz, or. XXI, 35, PG 35, 1124 sq.; cf. H. Marti, Übersetzer der Augustin-Zeit, München 1974, p. 18 ff., 102 ff.; Et. Gilson, Constantes philosophiques ..., p. 174.

^{13a} Isidor v. Sevilla rühmt ihn noch: Beatissimus Hieronymus, vir eruditissimus et multarum linguarum peritus ...: Etym. VII, 1, 1; Hieronymus selber: ep. c. Rufinum, 6; CL 79 p. 79.

¹⁴ com. in ep. ad Eph. I, 1; PL 26, 475 sq.; in ep. ad Gal. III, 5; PL 26, 41: quae quidem minutiae magis in Graeco, quam in nostra lingua observatae; Augustinus gibt wohl eher ein verbreitetes Urteil als seine eigene Erfahrung wieder: ... ad litteras Graecas, quae lingua inter ceteras gentium clarior habetur ...; civ. Dei VIII, 1; CL 47, 217; c. 10 (227): ... Graeci, quorum lingua in gentibus praeeminet ...

¹⁵ in Hiezech. IV, 16, 10; CL 75, 173; rebus enim novis, nova figenda sunt nomina; in ep. ad Eph. I, 5; PL 26, 478 D; ad Gal. III, 26 (452 AB).

¹⁶ in ep. ad Gal. I, 12; PL 26, 348 A (347 C); cf. Cicero, Acad. post. I, 7, 25; die Andersartigkeit des Sachverhaltes ist die unerläßliche Bedingung für ein neues Wort, andernfalls bestünde die Gefahr des bloßen Wortstreites: de fin. III, 3, 10; Augustinus, in Joh. ev. 97, 4; CCSL 36, 575.

¹⁷ disp. tusc. III, 10. vgl. aber auch: II, 35: ... Graeci illi, quorum copiosior est lingua quam nostra, eine Stelle, die Boethius, c. Eut. 3 (Stewart-Rand 88) zitiert.

¹⁸ Inst. or. XII, 10, 36: Non possumus esse tam graciles, simus fortiores: subtilitate vincimur, valeamus pondere; die spätere metaphysische Auszeichnung des Lateinischen bei Isidor v. Sevilla (Etym. II, 16, 2) blieb m. W. singulär: Latine autem loquitur, qui verba rerum vera et naturalia persequitur, nec a sermone atque cultu praesentis temporis discrepat.

¹⁹ anders Seneca, ep. 58, 6, der behauptet, „essentia“ sei ciceronischer Provenienz; cf. L. de Raeymaker, Philosophie de l'êtré, Louvain 1947 p. 127 n. 1.

²⁰ inst. or. VIII, 3, 33; cf. II, 6, 23.

Es ist charakteristisch, daß analog dem Vielheitsproblem, das in der Patristik eine so große Rolle in Apologetik und Polemik gespielt hatte, dann aber durch seine Institutionalisierung in der scholastischen Disputationsmethode als äußerer Störfaktor verschwindet, auch das Verhältnis von Ontologie und lateinischer Sprache, das ja in der Antike wie gezeigt insoweit problematisch war, als die Möglichkeiten und Grenzen der *lingua Latina* häufig im Zusammenhang ontologischer Terminologie sichtbar wurden, nun in der mittelalterlichen Scholastik faktisch keine Bedeutung mehr hat – und dies, obwohl sie ihr Entstehen zu einem Teil der Übersetzung philosophischer Texte verdankt.

Die einzige mir bekannt gewordene Passage findet sich bei Aegidius Romanus; sie sei deshalb in extenso zitiert:

Vocabulorum tamen penuria multa mala facit nobis, ut propter defectum vocabulorum oporteat aliquod vocabulum trahere ad significandum unum quod tamen de se et proprie significat aliud . . . Sic et in proposito ipsa essentia est quoddam esse, tamen propter vocabulorum penuria accipitur esse pro ipso existere, quod est actus essentiae. Natura tamen et essentia ibi proprie potest dici quoddam esse.²¹

Was Aegidius „*penuria vocabulorum*“ nennt, meint exakt dasselbe wie die antiken Autoren, die von der *angustia linguae Latinae* sprechen. Damit ist allerdings weder eine Art Ontologieunfähigkeit noch eine Verführungssuggestion gemeint und behauptet, sondern nur eine Rechtfertigung für konventionelle Bedeutungen gegeben.²²

Wenn man die Frage stellt, welche Faktoren für diese ungebrochene Selbstverständlichkeit, mit der man sich im Lateinischen bewegte, verantwortlich sind, muß man zumindest zwei Elemente der traditionellen Sprachtheorie anführen:

Die wesentlichen Bezeichnungsträger der Sprache sind die „Namen“; diese gelten aber als die symbolischen Repräsentanten der Dinge. Die Sprachfähigkeit wird daher an der Benennungsleistung des ersten Men-

²¹ qdl. V, 3 (cit. Nash, *Accidentality*, 110 sq.); cf. *Sent I d. 3, pr. 6 q. 1 a. 3*; eine kurze Bemerkung macht noch Petrus Aureoli, *script. I prooem. s. 2 n. 102* (Buytaert I, 204); hinzuweisen bleibt freilich auf Johannes Eriugena, in *prol. s. evang. sec. Joan.*, PL 122, 287 B und einige weitere Stellen sowie auf Gilson's Urteil: „*Eriugena speaks Latin, but he thinks in Greek*“ (*History* 121); zum Latein der Scholastik sowie ihrem Verhältnis zu jenem: M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin* 1950 p. 91 sqq.

²² Dies haben auch die mittelalterlichen Sprachphilosophen der Metaphysik durchaus zugestanden. Boethius v. Dacien, *modi sign.*, q. 12; CPDAM IV, 50; cf. in *Top. IV q. 9*; (VI, 1 n. 214 sq.); Jean Gerson, *de modis sign.* n. 32 (op. IX, 32).

schen exemplifiziert²³, wenn der Mensch die Dinge „beim Namen nennt“, liest er somit an den Namen auch ihr Wesen ab²⁴: *hoc confirmat Victorinus dicens quod nomina essentiant res. Nec est aliquid nisi nomine imposito.*²⁵ Aus der Funktion der Stellvertreterschaft folgt aber umgekehrt auch, daß es auf den Namen gar nicht ankommt; so wird gerade in der Scholastik, jedoch nicht nur in ihr, die Warnung formuliert, daß es stets um die Sache, nicht um Worte gehe.²⁶ Sogar in dem epochemachenden Streit um Analogie und Univozität wird die These vertreten werden, es handle sich eigentlich nur um einen Streit um Worte.

Das zweite Element, das hier zu nennen ist, besteht in der mit der Scholastik beginnenden (und mit ihr endenden) Zurückdrängung der

²³ Gen. 2, 19; Augustinus, *de Gen. c. Man.* II, 11, 16; PL 34, 205; *de gen. ad litt.* IX, 12, 20; PL 34, 400 sq.; Boethius, in *Cat.* I; PL 64, 159 A; Jean Gerson, *Centiloquium de conceptibus*, n. 87 (IX, 514); *de modis significandi*, n. 31 (IX, 629).

²⁴ Die Divergenz von Wort und Sachverhalt ist schon früh als politisches Dekadenzphänomen begriffen worden: Thukydides III, 82, 4–8; Sallust, *coniur. Catil.* 52, 11; Boethius, *cons. phil.* II pr. 6, 19; CL 94, 31; etc., auch schon im AT: *sap.* 14, 22 und bei Konfuzius, *Lün-Yü*, XIII, 3 (übers. H. O. H. Stange, München 1953 p. 120 sq.).

²⁵ Thierry v. Chartres, *Glosa s. de trin.* II, 42 (Häring 278), wo zuvor schon auf den göttlichen Benennungsakt eingegangen worden war, in dem die Dinge ihr Wesen erhalten: *„Appellavit lucem diem et tenebras noctem“* ... *Ac si diceret: sic univit nomina rebus quod propter nomina sunt ipsae res. Ex appellatione enim Dei res est. Falleret enim alioquin Dei providentia* (n. 41; p. 277). Man muß demnach nicht nur darauf achten, *ut ex re nomina accipiant* (Bernhard v. Cl., s. *Cant.* 18, 1; op. I, 103), man kann umgekehrt auch eine Realenzyklopädie in der Form von „Etymologiae“ schreiben, wie Isidor von Sevilla. *Omnis autem rei cognitio etymologia nominis perspecta planior fit*, schreibt Hugo v. St. Viktor, *de gram.* (Leclercq 299), fährt allerdings desillusioniert fort: *Sciendum vero non omnia nomina rerum etymologiam habere sed multa ad placitum indita esse vocabula* ... *Unde multorum nominum et etymologiae aut dubiae aut prorsus incognitiae sunt quod plurima barbare inveniuntur quorum origo omnino occultum est*; bei Johannes Eriugena häufig *„vis verborum“* (PL 122, 450 C.861 A): *vim verborum intentus perspicere, non enim vacant virtute.* *div. nat.* II, 13 (541 B).

²⁶ Platon, *Theait.* 177 e; Cicero, *disp. tusc.* II, 29.30; V, 32; Seneca, *ep.* 87, 40; Asclepius, im *Met.*, CAG VI, 2 p. 372, 20–21; Augustinus, *div. qp.* 83; 46, 1; CL 44 A p. 70 sq.; Avicenna, *Met.* VI, 2 (Van Riet II, 304); Bonaventura, *op.* IX, 229 b; Heinrich v. Gent, *qdl.* X, 7 (op. XIV, 166); Thomas Aqu., *Sent.* II, d. 3, 1, 1: *sapientis non est curare de nominibus; sth.* II–II, 1, 2 ad 2: *Actus enim credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem: non enim formamus enuntiabile nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia ita et in fide*; Siger v. Brabant, *utrum haec sit vera* (Bazán 59); William Ockham, *ord.* I d. 36 (OTh IV, 534 sq.); allerdings wohl charakteristisch der Einwand, *ord.* I d. 2 q. 1 (II, 47): *si dicas, nolo loqui de vocibus sed tantum de rebus, dico quod quamvis velis loqui tantum de rebus, tamen hoc non est possibile nisi mediantibus vocibus vel conceptibus vel aliis signis* ...; Descartes, *ep.* 5, 2, 1649 (V, 269); analog der Sachlichkeit in der Wissenschaft kommt es in der Praxis darauf an, Philosoph wirklich zu sein – Cyprian, *de pat.* 3; PL 4, 647 C – und auch Christ nicht bloß zu „heißen“: Augustinus, in *ep. Joan. ad Parthos* IV, 4; PL 35, 2007; Leo Magnus, *sermo* 25, 6; PL 54, 212; Gregorius Magnus, *Moral.* XIX, 13; CL 143 a p. 972.

Grammatik zugunsten der Logik.²⁷ Es geht dann allerdings nicht um die Analyse sprachfreier Denkstrukturen, sondern um eine Sprache, die allen empirischen Sprachen vorausliegt. Hatte schon Platon Denken als Gespräch der Seele mit sich selbst definiert²⁸, so bestimmte es Augustinus als Sprache überhaupt:

Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus verbum est quod in corde dicimus, quod nec graecum nec latinum nec linguae alicuius alterius, sed cum id opus est in eorum quibus loquimur perferre notitiam aliquod signum quo significetur assumitur.²⁹

Der mittelalterlichen Sprachphilosophie geht es dann also um das jedem gesprochenen Wort vorausliegende *verbum mentis*, um die in allen empirischen Grammatiken vorausgesetzte *grammatica speculativa*, in der von allen nationalsprachlichen Spezifikationen abstrahiert wird.³⁰

Um dieses Bild der Selbstverständlichkeit, mit der die Scholastiker sich in der allen gemeinsamen Wissenschaftssprache bewegten, abzurunden, sei noch hinzugefügt, daß alle Bemerkungen zur Defizienz der Sprachmöglichkeiten, die bei exzeptionellen Erfahrungen wie Glückseligkeit³¹ oder Leid³², insbesondere angesichts einer stets inadäquat bleibenden Rede von Gott³³ gemacht werden, sich auf die Sprache als solche, niemals auf

²⁷ H. Roos, *Die Modi significandi des Martinus de Dacia*, Münster 1952 p. 52sq.; J. Pinborg, *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter*, München 1966 p. 19sq.

²⁸ Theait. 189 e—190 a; Soph. 263 a.

²⁹ trin. XV, 10, 19; CL 50 A p. 486; sermo 225, 3, 3; PL 38, 1097; William Ockham, SL I, 12 (OPh I, 42): *quandoque aliquis profert propositionem vocalem, prius format interius unam propositionem mentalem, quae nullis idiomaticis est...*

³⁰ Schon in Platons *Cratylus* wurde die Suche nach dem *τὸ ὀνόματος εἶδος* (390 a) eingeleitet; welche Idee von den Besonderheiten der griechischen Sprache vor den barbarischen absieht (ein Unterschied, der ohnehin unwissenschaftlich ist: Polit. 262 d); Aristoteles, *peri herm.* 16 a 6—8; darauf beruft sich noch Duns Scotus, qdl. III n. 2 (XXV, 114 b): *in unaquaque lingua est unus conceptus indifferens ad omnia illa, quae sunt extra animam; conceptus enim sunt idem apud omnes, primo Perihermeneias, et communiter in qualibet lingua est unum impositum tali conceptui communi; daran schließt sich eine Berufung auf Met. I, 5 bei Avicenna, der ebenfalls ein zweisprachiger Autor ist, der allerdings an anderer Stelle keinen relevanten Vorteil darin sieht, daß man das arabische Wort für „Sein“ durch eine persische Umschreibung aufklärt — es ist für ihn ohnehin das bekannteste: Livre de science, I p. 94.*

³¹ Dante, Parad. 33, 121—123.

³² in der Antike bereits: Seneca, ad Polyb. 3, 3; Phaedra 607; die durch das Distanzverhältnis des Menschen zur Welt ermöglichte Sprache scheint eine Technik zu begünstigen, durch Versprachlichung des eigenen Leides wiederum eine Distanz zu diesem herzustellen: Cicero, disp. tusc. II, 61; Shakespeare Macbeth IV, 3; King Lear IV, 1; cf. Goethe, Torquato Tasso V, 5, 3432sq.

³³ Belege: cf. vom Vf., *nomina divina*, Frankfurt 1981 p. 54.

das Lateinische beziehen. Deshalb bedarf es keiner sprachschöpferischen Leistungen; solche werden vielmehr immer wieder kritisiert, entweder aus humanistischen Gründen der Philo-logie³⁴, oder aus der Vermutung, die Substantivierungen kämen einer Hypostasierungstendenz entgegen³⁵, oder eben deswegen, weil damit die Verständlichkeit ohnehin nicht gesteigert werden könne.³⁶

Man kann sich also mit gutem Recht die globale Charakterisierung erlauben, daß das Verhältnis der Scholastiker zum Lateinischen vorreflexiv blieb. Zweisprachigkeit war denn auch wenigen Übersetzungsspezialisten vorbehalten, deren Mißgeschicke, wie sie ihnen zuweilen unterliefen – was bei den extrem widrigen Bedingungen ihre Leistung keineswegs schmälert –, deshalb ohne Korrekturmöglichkeit in den scholastischen Diskussionsraum eindringen konnte. So hat etwa Hödl darauf hingewiesen, daß der lateinische Ausdruck „intellectus possibilis“ durchaus nicht identisch ist mit dem entsprechenden Lehrstück des Averroes³⁷; auch der immer wieder mit Plausibilitätsgründen versehene, als Aristoteles-Dictum zitierte „intellectus speculativus extensione fit practicus“ beruht ebenso auf einem Übersetzungsfehler³⁸ wie der Gemeingut gewordene Ausdruck „ens diminutum“.³⁹

³⁴ Johannes v. Salisbury wandte sich gegen die barbarischen Spracherfindungen seiner zeitgenössischen Dialektiker (cf. Copleston, *Med. Philos.* p. 15); typisch für eine solche humanistische Einstellung etwa Seneca, ep. 81, 9: *Mira in quibusdam rebus verborum proprietates est et consuetudo sermonis antiqui quaedam efficacissimis et officia docentibus notis signat.*

³⁵ William Ockham, SL I, 51 (OPh I, 171); de successivis (Boehner 100): *loquendum est ut plures*; derselbe Imperativ schon bei Jakob von Viterbo, qdl. I, 1 (Ypma 7), und wieder bei J. Gerson, de modis sign. 32 (IX, 32).

³⁶ Jean Gerson, ep. 1.4.1400 (II, 26): *per eas viae errorum multiplices apperiantur*; quia enim loquuntur et fingunt sibi ad placitum terminos quos alii doctores et magistri nec intelligunt nec intelligere curant ...; noch Kant, KrV B 368sq.: „Neue Wörter zu schmieden, ist eine Anmaßung zum Gesetzgeben in Sprachen, die selten gelingen ...“

³⁷ Die averroistische Wende ..., 180.

³⁸ G. Queneau, *Origine de la sentence 'Intellectus speculativus extensione fit practicus'* ..., *Rech. Théol. anc. et méd.* 21 (1954), p. 307–312 (beruht auf der Verwechslung von ἐπιτάκτωτος mit ἐπιτείνωντος bei Aristoteles de an. III, 9; 433a 1–3); ein ähnliches Überlieferungsphantom ist die Rede – deswegen noch nicht die Sache – von der „regio dissimilitudinis“.

³⁹ A. Maurer, *Ens diminutum: A Note on its Origin and Meaning*, in: *Med. Stud.* 12 (1950), 216–222; bes. p. 217: „Where the Greek reads λοιπὸν (remaining), the Arabian reads nāquis (diminished). The remaining genus of being thus becomes in the Arabian the diminished genus of being ...“; eine moderne Analogie dazu wäre der immer wieder als „scholastisches Axiom“ kolportierte Satz: „individuum est ineffabile“, der bis heute nicht nachgewiesen wurde: cf. Oeing-Hanhoff, *Individuum*, *Hist. WB f. Philos.* IV, 309.

Dieser kurze Paragraph sollte nicht einen Beitrag zum Problem der Transformation des Seinsverständnisses liefern, denn diese geschieht ja innerhalb einer Sprachgemeinschaft; daraus folgt, daß sich eine Analyse der oben in extenso zitierten Heidegger-Position erübrigt, die epochale Mutationen des Seinsverständnisses am Wechsel der Sprachwelt festmacht. — Die These der Arbeit muß ja von der Ungültigkeit jener Behauptung ausgehen. Daß die Scholastiker die Frage nach der Ontologiefähigkeit ihrer Sprache nicht gestellt haben, ist noch kein Grund für ihre negative Beantwortung. Das Faktum der Unmittelbarkeit ist zu konzedieren, bleibt aber um so erstaunlicher, als jetzt anders als im antiken Rom das Latein nicht mehr Muttersprache der Denker ist, wenn auch nicht bloß das Medium der *scientific* community. Zum anderen scheint mit dem Umstand, daß eine maßgebliche Transformation des Seinsverständnisses nicht an eine sprachliche Nahtstelle gebunden ist, ein allzu ausgiebiger Rückgriff auf das philologische Methodenreservoir nicht geboten zu sein.⁴⁰ Die Arbeit muß aus hermeneutischen Gründen das spekulative Potential der lateinischen Sprache voraussetzen — genauso wie die inhaltliche Triftigkeit der Ontologien selbst, denn „Carnap kann den Unterschied zwischen Duns Scotus und Thomas von Aquin nicht analysieren, ohne zu unterstellen, daß hier von irgendetwas die Rede ist.“⁴¹

2.3. Metaphern des Seins

Eine gewisse Einheit des Seinsverständnisses innerhalb der klassischen Tradition läßt sich wohl belegbar festmachen an der gemeinsam verwendeten Metaphorik. Obwohl die Hochscholastik der Metaphorik keineswegs eine für das Denken unverzichtbare Stellung einräumte, sie umgekehrt — trotz des hellen Bewußtseins für den metaphorischen Charakter vieler

⁴⁰ Trotzdem sei noch auf die Feststellung aufmerksam gemacht, die F. Cunningham getroffen hat: Man kann in allen europäischen Sprachen, die sich während des oder im Mittelalter ausgebildet haben (außer dem Englischen), das Verbalsubstantiv und das substantivierte Partizip zwar bei „sein“ austauschen, nicht aber bei anderen Verben. Das unterscheidet sie vom Altgriechischen. Man kann also rein grammatikalisch „l'être“ für „l'étant“ setzen, aber nicht „le courir“ für „le courant“ u. ä.: „This peculiar idiom was introduced just when our modern languages were going through their formative stage. This stage happened to come about just when the philosophic thought on the continent was dominated by our controversy.“ (Richard of Middleton, 67).

⁴¹ R. Spaemann, Der Streit der Philosophen, 99.

sprachlicher Ausdrücke und philosophischer Termini¹ — als Illustration für spekulative Inhalte für gefährlich hielt², bleibt der *χωρισμός* zwischen Geistigem und Sinnlichem zuletzt unaufhebbar, weil ja in aller Ähnlichkeit, Analogie, Teilhabe etc. anwesend. Auch wenn dem so ist, lassen sich einige wenige, aber ständig wiederkehrende Metaphern angeben, die einerseits die Einheit der Tradition bezeugen, und andererseits ihre Trennung von Späterem markieren — eine Methode, der auch Blumenberg folgte.³

Alle wesentlichen Metaphern, mit denen Konstituierung und Vollzug des Seins umschrieben werden, stehen im Zusammenhang mit der christlichen Lehre der Schöpfung; der Zusammenhang ist jedoch kein ursächlicher, denn als solcher ist ihre Verwendung weit älteren Datums; sie treten nicht erst mit der Schöpfungslehre in die Welt, aber diese scheint einen eindeutigeren und zugleich konzentrierteren Gebrauch veranlaßt zu haben. Ohne eine vollständige Metaphorologie der mittelalterlichen Ontologie auszubreiten, sei lediglich auf einige der wesentlichen Elemente hingewiesen.

Die wichtigste Metapher birgt schon die geläufige Definition der Schöpfung: *creatio dat sive confert esse*, heißt es bei Meister Eckhart⁴, eine seit Avicenna zur Formel gewordene Fügung⁵, obwohl der Inhalt selbst schon in patristischen Texten ausformuliert ist. Der systematische Zusammenhang ist unschwer aufzuklären: Erstens, insofern Schöpfung als freier Akt einer unendlichen Liebe gedacht wird, liegt das Bild des Gewährens, des Schenkens, der Gnadengabe nahe — zumal umgekehrt ja kein Anspruch auf eine solche Gabe besteht. Wenn zweitens aber Schöpfung als *creatio ex nihilo* zu denken ist, wobei der polemische Zusatz („ex

¹ Manthey, *Die Sprachphilosophie*, 96–98.

² Thomas Aqu., in *post. anal.* II, 16 (559); in *Met.* I, 15 (231); in *Meteorol.* II, 15 (167); *Sent* I d 34, 3, 2 ad 3: *non quidem symbolice, sed proprie*; cf. William Ockham, *ord.* I d. 36 (*OTH* IV, 544): *metaphorice et improprie*.

³ „Bei dem Versuch, einen Text einer bestimmten Tradition zuzuordnen, tut man gut daran, zu fragen, welche Metaphern untragbar geworden sind.“ *Pseudoplatonismen*, 5; man vergleiche Blumenbergs höchst aufschlußreiche Arbeit zum Wandel der Wahrheitsmetaphern: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, in: *Arch. f. Begriffsgeschichte* 6 (1960) p. 7 sqq.

⁴ *prol. gen.* in *opus trip.*, n. 17; *LW* I, 160.

⁵ *Met.* VI, 2 (*Van Riet* 304): *haec est intentio quae apud sapientes vocatur creatio, quod est dare rei esse post non esse absolutum*. Heinrich von Gent zitiert diese Stelle: *Sum* 21, 4 (127 rN); *qdl.* I, 7–8 (op. V, 36 sq.) *qdl.* X, 7 (op. XIV, 173): *Esse ergo primum omnibus dat esse per modum creationis*; Duns Scotus, *ox.* III d. 11 q. 1 n. 13 (XIV, 422 a): *creare enim est dare esse prima causalitate post non esse*; Thomas Aqu., *Sent* I, d. 37, 1, 1.

nihilo“) den Ausschluß aller endlichen Faktoren und Rahmenbedingungen anzeigen sollte, dann kann in der Gegenrichtung gedacht das Geschöpf nur eine totale Abhängigkeit zum Schöpfer bestimmen; diese Totalität impliziert auch das bloße Dasein. Augustinus formuliert den paradoxen Gedanken: Was einen Rechtsgrund auf das Erschaffenwerden erheben könnte, müßte ja schon sein, wodurch der Rechtsgrund eben entfiel: *Natura non putetur gratia; sed et si putetur gratia, ideo putetur gratia, quia et ipsa gratias concessa est. Non enim homo qui non erat promeruit ut esset. Si promeruit, iam erat; sed nondum erat. Ergo qui promeretur, non erat ...*⁶. Indem so Schöpfung als (erste) Gnade verstanden wird – übrigens nicht nur im christlichen Raum⁷ –, erhält die Metaphorik des Gebens ihre dominierende Stellung, die sie schon in der Patristik gewann⁸,

⁶ sermo 26, 4, 4; PL 38, 172 sq.; de lib. arb. III, 16, 45; CL 29, 302: *certe ut esset non ei debebatur; non enim erat cui deberetur*; Conf. I, 20, 31; CL 27, 17: *et ut sim tu dedisti mihi*; Anselm v. Canterbury, Med. III (III, 91): *Considera, anima mea, intendite, omnia intima mea, quantum illi debeat tota substantia mea. Certe, domine, quia me fecisti, debeo amori tuo me ipsum tuum ...*; Hugo v. St. Viktor, Didasc. VII, 17; PL 176, 825 CD; Anselm v. Canterbury, de concordia III, 2 (op. II, 264): *Omnis enim creatura gratia existit, quia gratia facta est*; Clarembaldus v. Arras, s. de trin. 43 (Häring 124): *Ipsa enim est ipsa divinitas cui alia omnia debent hoc quod sunt. „Geben“: V 3, 7, 4.7.6: der νοῦς ist selbst und soll sich wissen als ἐν τῷ τῶν δοθέντων.*

⁷ Plotin, enn. IV, 8, 6, 21: *τὸ εἶναι οἶον ἐν χάριτι δόντος*; H. Boeder, Weshalb „Sein des Seienden“, 130 sq. Mose ben Maimon, Dux perplex. III, 53: „... Und deshalb wird alles Gute, das dir von Gott zukommt, chessed genannt ... Und deshalb ist die Existenz dieses Seienden in seiner Gesamtheit, nämlich daß Gott es hervorgebracht hat, eine Gnade ... die Aufrichtung der Welt ist eine Gnade.“ Die Vorstellung der schenkenden Gottheit läßt sich also nicht zum Auszeichnenden der christlichen Tradition stilisieren (so B. Brons, Gott und die Seienden, Göttingen 1976 p. 206). Schon für Aischylos ist das μὴ κακῶς φρονεῖν ein Geschenk Gottes (Agam. 927/8) und die Philosophie ist es ebenso bei Platon (Tim. 47 ab), ein Gedanke, den der Kirchenvater Clemens aufnimmt und in einer heilsgeschichtlichen Konstruktion verwandelt, wonach die griechische Philosophie eine dem jüdischen Gesetz analoge Vorbereitung gewesen wäre: Strom. VI, 17 (Stählin II, 513 sq.); zur εὐδαιμονία als θεόσδοτος: Aristoteles Eth. Nic. 1099 b 11 – 18.

⁸ Fulgentius, de fide ad Petrum 3, 25; CL 91 A, 727: *Deus ... debet rebus a se creatis ut sint*. Augustinus, in Ps 144, 7; CL 40, 2039; von der griechischen Patristik sei einerseits auf Dionysios Areop., div. nom. IV, 13 (PG 3, 712 A), V, 6 (820 C), VIII, 6 (893 CD) verwiesen, dessen Formulierungen dann zumindest in den Kommentaren zu diesen Werken auftauchen: e. g. Thomas Aqu., in div. nom. V, 1 (635); VIII, 3 (370); II, 6 (216); Albertus Magnus, in div. nom. III n. 4 (37,1 p. 103 b): *... omnia huiusmodi dona, etiam ipsum esse*“ cf. n. 47 (p. 75); IV n. 22 (p. 129) – allerdings muß hier hinzugefügt werden, daß „dare“ bei Albert sonst häufig zur Charakterisierung der Formkausalität verwendet wird, Belege bei G. Wieland, Seinsbegriff, 26 n. 36; aus dem Boethius-Dictum: *esse ex forma est* (trin. 2; Steward-Rand 10) wurde die scholastische Formel: „forma dat esse“, welche jedoch, wie die sonstigen Textbelege zeigen sollen, die sachlich ohnehin naheliegende Zuordnung zum personalen Schöpfungsakt nicht beeinträchtigt – und andererseits auf Maximus Confessor: ὁ θεός, ὁ καὶ τοῦ εἶναι δοτὴρ καὶ τοῦ εἶναι χαριστικός,

bis ins Mittelalter hinein. Das Sein wird also „gegeben“ oder auch „mitgeteilt“: nihil aliud (est) creatio nisi quaedam esse factio sive quaedam esse datio, sive communicatio quaedam ipsius esse.⁹ Mit-teilung ist sowohl der Gegenbegriff zu participatio, Sein-Geben das Pendant zu Sein-Haben¹⁰ — wenn auch jetzt um die Dimension einer *aktiven* Begründung ergänzt, die von der entgegengesetzten Perspektive nicht zu denken wäre —, als auch „Wort“, das einen sprachlichen Kontext vermuten läßt (worauf das lateinische communicatio nicht eingeschränkt ist). Zur sprachlichen Metaphorik wird noch einiges anzugeben sein; das Sein-Haben ist *das* Merkmal allen geschöpflichen Seins schlechthin; alle Autoren der Hochscholastik verwenden diese Terminologie, so daß man ganz allgemein von einer (wenn auch mit stark unterschiedlichen Akzentuierungen) Partizipationsmetaphysik sprechen kann. Sie ist gleichsam die Transposition des Paulus-Satzes ins Ontologische: Quid autem habes, quod non accepisti?¹¹ Meister Eckhart geht sogar so weit, das Sein Gottes als Sein-Geben, und das Sein der Dinge als Sein-Empfangen zu bestimmen: sicut creatura habet esse suum et suum esse sive sibi esse est accipere esse, sic deo esse est dare esse, quia universaliter ipsi agere sive operari est esse.¹²

Der Gegenbegriff des Habens gibt allerdings zum Zweifel Anlaß, ob die Rede von Geben, Schenken, Gnade etc. eine metaphorische im eigentlichen Sinne ist. Sie ist — und das gilt auch für alle folgenden „Metaphern“ — insofern keine Metapher, als sie nicht bloß ein äußerlicher Vergleich, eine sinnliche Veranschaulichung eines geistigen Sachverhaltes ist, sie damit eine uneigentliche Redeweise wäre und alle die Bedenken gelten würden, die man im Mittelalter gegen eine metaphernhaltige Metaphysik vorbrachte.¹³ Es war ja nicht an einem Merkmal einfachhin ablesbar, ob eine Metapher vorliegt oder nicht: deshalb die an Unterscheidungen

ὡς ἀρχὴ καὶ τέλος, PG 91, 1073, woran dann Johannes Eriugena div. nat. III, 2; PL 122, 631 und Honorius Aug. anschließen: clavis naturae § 124 sq. (ed. Lucentini) Plotin, enn. V, 3, 14, 15: ὁ δοῦς οὐσίαν καὶ τὰ ἅλλα: cf. H. Boeder, Weshalb „Sein des Seienden“, 130 sq.

⁹ Aegidius Romanus, qu. de esse 7 (44 b); Thomas Aqu., Sent II d. 1, 1, 2 ad 2: creatio non est factio quae sit mutatio proprie loquendo, sed est quaedam acceptio esse. Unde oportet quod habeat ordinem essentialem nisi ad dantem esse.

¹⁰ cf. Exkurs I; der personale Ursprung wird nochmals verdeutlicht im donum als proprium nomen Spiritus Sancti: Thomas Aqu. sth. I, 38, 2.

¹¹ I Cor. 4, 7.

¹² Gen. I n. 146 (LW I, 299); dagegen Thomas Aqu., pot. 3, 1, ad 17: qua Schöpfer ein dans esse; zu beachten ist auch die Eckhart-Predigt zu I Cor. 15, 10 (LW IV, 230 sqq.): gratia dei sum id quod sum; Thomas a Kempis, de elev. mentis 2, 17.

¹³ cf. supra n. 2; H. Weinrich, Metapher, in: HWPh V (1980), col. 1180.

reiche Diskussion bei Thomas von Aquin zu der Frage, ob und in welchem Sinne das Licht eine Metapher sei.¹⁴ Solche Fragen müssen innerhalb der klassischen Ontologie entschieden werden am Maßstab der eigentlichen und originären Realisierung eines Gehaltes; weil aber dazu noch einmal die Differenz von $\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota$ und $\pi\mu\alpha\varsigma\ \eta\mu\alpha\varsigma$ querliegt, kann, was der common sense für metaphorisch hält, die Metaphysik gerade umgekehrt als genuine Realität ansehen.

Was nun das „Geben“ anlangt, so darf man wohl mit der — angesichts der schweigenden Texte — gebotenen Vorsicht sagen, es handle sich insofern um eine Metapher, als das Schenken aus einer lebensweltlichen Erfahrung stammt, Seinskonstituierung aber kein beobachtbares Phänomen darstellt, deshalb also eine gewisse illustrierende Funktion zu erfüllen hat. Daraus folgt weiterhin, daß unsere Betrachtung nicht den Sinn hat, das Seinsverständnis über eine unbewußt verwendete Metaphorik zu eruieren, d. h. nicht zu studieren, *was* die Autoren sagen, sondern *wie* sie es sagen, und deshalb „eigentlich“ meinen; aber die Vorstellungswelt, innerhalb der dann die ontologischen Probleme kontrovers diskutiert werden, vermag so vielleicht deutlicher zu werden.

Die Deutlichkeit wird noch größer, wenn mit einem kurzen Seitenblick die spätere Entwicklung betrachtet wird. Durch die abstrakte Isolierung des datum vom dator, wird das Sein nicht mehr als Gabe vorgestellt, sondern die Dinge sind das uns „Gegebene“ (Sinnesdata), sie sind das, was „es gibt“. Diese Fügung wird zum Inbegriff objektivischer Vorhandenheit und deshalb theologisch und anthropologisch unbrauchbar; das erklärt wohl das vielzitierte Bonhoeffer-Wort: „Einen Gott, den ‚es gibt‘, gibt es nicht.“¹⁵ Umgekehrt rehabilitiert Heidegger das „Es“, das er gegen seine bloß negative Bestimmung als das „Impersonale“¹⁶ verwahren will, so daß er gerade vom Sein wiederum das „es gibt“ aussagt, weil das „ist“ es zu

¹⁴ Sent II d. 13, 1, 2; sth. I, 67, 1; cf. vom Verf., Nomina divina, 73–75; anders jedoch Hedwig, Forschungsbericht, 122 sq.

¹⁵ Akt und Sein (1931), München 1956 p. 94; p. 101: „Wie das Sein Gottes kein ‚es gibt‘ ist, so auch nicht das der gläubigen und sündigen menschlichen Existenz.“ Seither wurde es vielfach in Anspruch genommen für eine „anthropologische Funktionalisierung der Gottesidee“: Spaemann, Einsprüche, 9; zu Bonhoeffers Dictum auch: Deku, Logisierungen 114.

¹⁶ Was heißt Denken 115 sqq.; zeitlich und sachlich parallel dazu liegt die Theorie von der Bestimmtheit aller personalen Selbstbestimmung durch das Unbewußte, d. h. das „Es“ in der Psychoanalyse; zu vergleichen ist ebenfalls noch Heideggers Gewissenstheorie im Anschluß an die Untersuchung des „es ruft“: SuZ § 57, auch sonst in „Sein und Zeit“ mehrfach: „Es gibt Sein“ (GA II, 281.304).

einem „Seienden“ degradieren würde: „Das Sein ‚ist‘ so wenig wie das Nichts. Aber Es gibt beides.“¹⁷ Offenbar ist das Es keine Instanz, die das Sein gewährt, sondern mit diesem ebenso identisch wie das Sein mit seiner Geschichte: „Denn das ‚es‘, was hier ‚gibt‘, ist das Sein selbst. Das ‚gibt‘ nennt jedoch das gebende, seine Wahrheit gewährende Wesen des Seins ... Dieses ‚es gibt‘ waltet als das Geschick des Seins.“¹⁸

Ebenfalls am Schöpfungsbericht der Genesis hat sich die Rede von der sprachlichen Verfassung der Dinge und der Welt angeknüpft. Zwar war auch dies nicht ohne antike Vorbilder¹⁹, aber etwa die Lehre, daß auch die Dinge Bedeutungsträger sind, sie etwas „sagen“ und „rufen“²⁰, erklärt wohl die Auslegung des Schöpfungsaktes als Sprechakt: *nec aliter quam dicendo facis*²¹. Wie die Dinge ins Sein gerufen werden²², rufen sie selbst ihr Geschaffensein²³. Auch hier kann der Traditionsbruch durch das Verschwinden der sprachlichen Metaphorik angezeigt werden. Während zwar Kepler noch ganz traditionell, ja mittelalterlich redet²⁴, sagt Spinoza, die Dinge seien „stumm“²⁵, im 18. Jahrhundert wird die Rede von der „toten Natur“²⁶ allgemein und für die Romantiker ist das „Schweigen der

¹⁷ Zur Seinsfrage, GA IX, 419; Kants These ...; IX, 479.

¹⁸ Brief über den „Humanismus“: GA IX, 334 sq.; zu neueren Ansätzen des alten Themas: H. Kuhn, *Sein als Gabe*: Phil. Rundschau 12 (1966), 59 sqq.

¹⁹ Die Welt ist, weil strukturiert, ein Gewebe, d. h. ein „Text“: cf. Deku, *quod deus sit*, 122; Formalisierungen p. 51 n. 20.

²⁰ Augustinus, lib. arb. III, 23, 70; CL 29, 316; Petrus Abaelardus, introd. ad theol. II; PL 178, 1046 B; Hugo v. St. Viktor, Erud. didasc. V, 3; PL 176, 790 C; de sacr. prol. 5 (185 A); Isaac de Stella, PL 194, 178 BC; Johannes de Forda CM 17, 129 sq.; Thomas Aqu., ScG III, 97 (2724); zum weiteren Umkreis des Themas: Welt als Text, Gedicht, Lied, Buch: W. Kern, *Zur theologischen Auslegung des Schöpfungsglaubens*, in: *Mysterium Salutis* II (1967), 471 sq.; H. N. Nobis, *Buch der Natur*, in: *HWPh* I (1971), 957–959; R. Guardini, *Welt und Person* 1940 p. 110 sqq.

²¹ Augustinus, Conf. XI, 7, 9; CL 27, 199; Bernhard v. Cl., *super missus est* IV, 7 (op. IV, 53); Bonaventura, brev. prol. 4 (V, 206 b): *ipsius dicere facere est, et ipsius facere dicere*; Sent II, 37, 1, 2 (II, 865 a); Eckhart, Gen. I n. 8 (LW I, 191): *dei dicere est suum facere*; einschränkend: Thomas Aqu., pot. 3, 17 ad 30.

²² ad Rom. 4, 17; Wilhelm v. Auvergne, de univ. I–II, 27 (I, 623); Eckhart, Gen. II n. 86 (LW I, 548).

²³ Augustinus, Conf. X, 6, 9; CL 27, 159; XI, 4, 6 (197); sermo 141, 2, 2; PL 38, 776; Thomas Aqu., Sent I d. 27, 2, 2 sol. 2 ad 3: *sed hoc non dicitur nisi metaphoricè*.

²⁴ *mysterium cosmographicum*, ep. dedicatoria: *quae vox coelo? quae stellis? qua Deum laudent instar hominis? nisi quod dum argumenta suppeditant hominibus laudandi Dei, Deum ipse laudare dicuntur*.

²⁵ cog. met. 1, 6; opera (C. Gebhardt) I, 246.

²⁶ noch nachwirkend in Nietzsches „Nachtlied“: Also sprach Zarathustra, 2. Teil; KGA VI, 1 p. 133; cf. K. Jaspers, *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, München 1974 p. 43.

Natur“ Zeichen ihrer fast unheimlich gewordenen Fremdheit. Erst im 20. Jahrhundert wird die Sprache, nun ohne metaphorische Zurückhaltung, zum Wirklichkeitsraum schlechthin, so daß die Sprachgrenzen mit den Weltgrenzen zusammenfallen: „Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt“, lautet ein bekannter Wittgenstein-Satz²⁷ und ganz ähnlich Heidegger: „Nur wo Sprache, da ist Welt.“²⁸

Eine andere Metapher von unübersehbarer Wichtigkeit muß hier erwähnt werden: die des Fließens. Sie hat sich im Mittelalter weitgehend durchgesetzt, allerdings wohl gegen den Widerstand Augustins. Für Augustinus ist ja — noch in der Tradition des vorplatonischen Herakliteismus und seines Leitwortes πάντα ῥεῖ — das Fließen Ausdruck der Variabilität und daher der Nichtigkeit. Im-Fluß-Sein heißt im Grunde Nicht-Sein: nihil est enim, quod fluit, quod solvitur, quod liquescit et quasi semper perit ... Est autem aliquid, si manet, si constat, si semper tale est.²⁹ Blumenberg notiert ebenfalls, daß Augustins im Innersten seiner Ontologie verwurzelte Abneigung gegen die Metaphorik des Fließens später wieder zurückgenommen wird; er nennt jedoch als Grund die cusanische Egalisierung des trinitarischen Prozesses (generatio) mit dem kreativen Akt (creatio)³⁰; allerdings scheint die historische Lokalisierung viel zu spät angesetzt, mit der ideellen Begründung ist jedoch der wichtigste Grund genannt. Hatte schon Augustinus selbst den Zusammenhang von Trinität und Schöpfung so gedacht, daß diese nicht bloß die Basis für einen philosophischen Monotheismus abgibt, sondern auf Grund der vielfältigen triadischen Strukturen, der vestigia³¹, Gott selbst als trinitarischer³² erkannt wird (dieser aber auch umgekehrt den hermeneutischen Schlüssel liefert für die Aufdeckung solcher Triaden)³³, und dieses innergöttliche Geschehen als intensive Lebendigkeit (genitum non factum) vorgestellt wird, welche weit über die antike Vorstellung Gottes als ζῶον hinausgeht, so folgt daraus, das endliche Sein unmittelbar unter dem Bild des Lebensstromes vorzustellen, der beständig (creatio continua) erhalten wird. So übernimmt Thomas

²⁷ Tract. 5.6 (Schr. I, 64).

²⁸ Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, GA IV, 38; Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1965 p. 237.

²⁹ beata vita II, 8; CL 29, 70.

³⁰ Pseudoplatonismen, 5 sq.

³¹ Oportet igitur ut creatorem ‚per ea quae facta sunt intellecta conspicienter‘ trinitatem intellegamus cuius in creature quomodo dignum est apparet vestigium. In illa enim trinitate summo origo est rerum omnium: trin. VI, 10, 12; CL 50, 242.

³² in Joan. 40, 3; CL 36, 351: ad ipsum esse pertinet tota Trinitas.

³³ cf. Beierwaltes, Proklos, 113 sqq.

den Begriff der emanatio, der ursprünglich im außerchristlichen Denken Konzeptionen ohne expliziten Schöpfungsbegriff, im christlichen Bereich aber für das trinitarische Geschehen vorbehalten war, auch für den Hervorgang der Geschöpfe aus Gott: *productio universalis entis a Deo non sit motus nec mutatio, sed sit quaedam simplex emanatio*³⁴ — womit übrigens emanatio nicht als Merkmal einer pantheistischen Konzeption ohne Schöpfungsbegriff, wie es in der theologischen Literatur häufig behauptet wird, fungieren kann³⁵. Ähnlich der terminologischen und vor allem metaphorischen Angleichung bei Albertus Magnus: *ordo naturae in fluxu personarum ab invicem causa est fluxus creaturarum ab uno primo et universaliter agente intellectu*³⁶ übernimmt auch Thomas für Schöpfung das Wort *processio* (sonst *productio*), welches ja aus dem trinitarischen Zusammenhang genommen ist; Rechtsgrund dafür ist die — freilich nicht — notwendige, und darum philosophisch unerreichbare kausale Relation: *processio divinarum personarum est quaedam origo processionis creaturarum*.³⁷ Trotz ähnlicher Aussagen integriert Eckhart³⁸ die Trinität in einen intensiven und unmittelbaren Zusammenhang mit der Schöpfung, der über das exemplarursächliche Verhältnis hinausgeht. Für unseren Kontext ist aber jetzt nur der Aspekt entscheidend, daß die Trinität, und zwar als Lebendigkeitsgeschehen (Aufwallen, Sichselbstgebären), als die Anbahnung (*praevia*) der Schöpfung betrachtet wird, die deshalb ungezwungen mit der Fluß-Metapher umschrieben wird:

Vita enim quandam dicit exseritionem, qua res in se ipsa intumescens se profundit primo in se toto, quodlibet sui in quodlibet sui, antequam effundat et ebulliat extra. Hinc est quod emanatio personarum in divinis ratio est et praevia creationis.³⁹

³⁴ in Phys. VIII, 2 (974), s. Joan, I, 2 (78): *Moyes tradere volebat emanationem creaturarum a Deo. etc.; ver. 10, 4: formae rerum in mente divina existentes sunt, ex quibus fluit esse rerum.*

³⁵ Gilson, pour l'histoire, 16: „pour employer un terme dont les théologiens modernes se méfient comme sentant le panthéisme, mais dont Thomas d'Aquin a librement usé, une emanatio.“ Besonders zu berücksichtigen sind die verdienstvollen Klarstellungen von K. Kremer, Emanation, in: HWPh II (1972), 445–448.

³⁶ sth. I tr. 10 q. 46 (34, 1, p. 362 a).

³⁷ Sent. I d. 32, 1, 3; I d. 10, 1, 1; I, 14, 2, 2: *processio personarum est ratio productionis creaturarum; pot. 10, 2 ad 19: Filius est sufficiens ratio processionis temporalis creaturae ut verbum et exemplar; Sent. I prol: sicut trames a fluvio derivatur, ita processus temporalis creaturarum ab aeterno processu personarum; die umgekehrte Verknüpfung bei Heinrich v. Gent, qdl. VI, 3 (219 rV): productio creaturarum praesupponit causaliter productionem personarum. cf. Albertus Magnus, de causis II, 1, 17 (X, 462 a Borg).*

³⁸ Gen. II n. 7 (LW I, 190), II n. 3 (454).

³⁹ Ex n. 16 (LW II, 22); diese steht für Eckhart offenkundig in keinem bemerkenswerten

Die Metaphorik des Fließens kommt noch in einem anderen Kontext vor, der nicht durch den trinitarischen Gottesbegriff eröffnet wird und deshalb die Idee des Lebens zunächst im Undeutlichen beläßt, gleichwohl aber mit der Gottesidee verbunden ist. Es wird ebenfalls schon in der antiken Tradition, die dem Christentum vorausgeht, und der neuplatonischen, die es begleitet, für Gott die Metapher der Quelle verwendet. Diese wird von den christlichen Autoren übernommen⁴⁰ und so ergibt sich für die Dinge der Welt, um „im Bilde zu bleiben“, die Metapher des Fließens. Auch hier kann man beobachten, daß christliche Autoren neuplatonischer Färbung ganz besonders dieses Bild verwenden, aber auf diese es nicht beschränkt bleibt. Einige Beispiele seien genannt: War schon am Beginn der Hochscholastik ein pseudo-avicennischer Traktat „de fluxu entis“⁴¹ bekannt geworden, so findet sich bei einem ähnlich „avicennisierenden“ Autor, Wilhelm von Auvergne, folgendes:

omne igitur ens debet suum esse et omne ens debet se primo enti, cum non sit ens nisi ab ipso, et per ipsum, et per hoc manifestum est, quod universum est fluxus, et exuberantia esse eius, quod est fons universalis essendi ...⁴²

Was Albertus Magnus auf Formursächlichkeit hin akzentuiert: fluxus est emanatio formae a primo fonte, qui omnium formarum est fons et origo ...⁴³, findet sich auch sonst ohne diese Einschränkung als Metapher des geschaffenen Seienden als solchen: omnia ab ipso fluunt⁴⁴ oder: in his vero quae exeunt in esse per simplicem effluxum, simul et in eodem instanti sunt fieri et factum esse: sicut illuminari et illuminatum esse, creari et

Gegensatz zur vorausgehenden Explikation des proklischen Substanzbegriffes als *reditio sui*; ausgedehnte Analogien der Schöpfung mit einem Lebensprozeß: LW IV, 426 sqq.; – „*ebullitio*“ wird auch sonst im deutschen Neuplatonismus des Mittelalters häufig verwendet: Albertus, *de animal.* XX, 2, 1 (XII, 327–329 B); Dietrich v. Freiberg, *int.* 1, 8, 2 (op. I, 142), Berthold v. Moosburg, *Elem. theol.*, prol. 16 (CPhTMA VI, 1 p. 24).

⁴⁰ Augustinus, in Ps 41; Boethius, *cons. phil.* V, pr. 1, 19; CL 94, 89; Alanus ab Insulis, *de art. cath.* I, 19; PL 210, 602: *Per quamdam enim similitudinem dicitur Fons. Quia sicut a fonte rivuli, ita ab eo cuncta procedunt.*

⁴¹ cf. Gilson, *History* 239 sq.; ed R. de Vaux, *Notes et textes sur l'avicennisme latin* ..., 88–140.

⁴² *de trin.* 5 (Switalski 35).

⁴³ *de causis* I, 4, 1; X, 411 (B); diese Akzentuierung löst das Fließen von der Verursachung als solcher ab: *fluere non est idem quod causare* (l. c.), während es sonst gerade die Totalbestimmung des Verursachten von seiner einzigen Ursache, „der Quelle“, meint; eine weiterreichende Studie zum Begriff „fluxus“ müßte das genannte Kapitel als ganzes sowie die folgenden berücksichtigen; cf. M. Feigl, Albert der Große und die arabische Philosophie, in: *Philos. Jb* 63 (1955) p. 141–144.

⁴⁴ Bonaventura, *myst. trin.* 3, 1 (V, 70 b).

creatum esse.⁴⁵ Besonders die Tradition des Albertismus aber scheint das Bild des Fließens beibehalten zu haben: *esse autem habet modum fluxus*, heißt es noch bei Johannes a Nova Domo⁴⁶ und ähnlich in der „Ars demonstrativa“ des Heymerich von Kamp⁴⁷.

Es scheint, als lasse sich auch hier als systematischer Ort und Hintergrund der Metapher die Idee des Lebens belegen. Zwar ist es im Mittelalter zur axiomatischen Formel des „*bonum diffusivum sui*“ gekommen, das Sich-Verströmen also zum Guten als solchen gehört⁴⁸, aber die Realidentität des *fons essendi* mit der Lebensquelle⁴⁹ macht die Metapher des Fließens für die Hervorbringung des Seienden anwendbar. Meister Eckhart zitiert häufig die Confessiones-Passage: *aut ulla vena trahitur aliunde, quae esse et vivere currat in nos*⁵⁰, und Albert beruft sich sogar auf den Anfang des 8. Buches der aristotelischen Physik: *influentia primi motoris in entia est sicut vita quaedam existentibus omnibus, per hoc quod est actus continuus ab ipso fluens, sicut a fonte vitae, et ad esse conducens omne quod est*.⁵¹

Ein letztes Bild sei noch genannt: das Licht. Es ist zugleich das, was den Charakter des Metaphorischen im Sinne des Uneigentlichen am weitesten hinter sich läßt. Schon bei Platon war es der puren Sinnlichkeit entkleidet worden⁵², und was immer bei Thomas von Aquin der Aspekt ist, unter dem es eine Metapher sein könnte (nämlich insofern Licht das Manifestierende ist, aber Manifestation ist selbst kein primär sinnliches Phänomen)⁵³, er nennt wiederholt Gott — das *ipsum esse subsistens*! — reines Licht: *ipsa essentia totaliter lux intelligibilis est*⁵⁴. Diese traditionelle

⁴⁵ Jean Quidort, Sent. II, 1, 1 (Muller 6).

⁴⁶ *de ente et essentia* (Meersseman 102).

⁴⁷ cit. Haubst 429.

⁴⁸ Boethius, *quomodo substantia* (Stewart-Rand 46): *secundum vero bonum, quoniam eo fluxit cuius ipsum esse bonum est, ipsum quoque bonum est*.

⁴⁹ Ps 36 (35), 10; Plotin, *enn.* III, 8, 10; die hier gebrauchte Metapher des Baumes auch wieder bei Wilhelm v. Auvergne, *trin* 5 (Switalski 34).

⁵⁰ Conf. I, 6, 10; CL 27 p. 5.

⁵¹ in Ev. Joan. I, 3; XXIV, 36 (B); cf. den Buchtitel des ibn Gabirol-Hauptwerkes: *fons vitae*.

⁵² *rep.* 508; es stehen keine Relationen in Relation, sondern die Sonne als Quelle des sinnlichen Lichtes ist τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον (508 b).

⁵³ cf. *supra* n. 19.

⁵⁴ qdl. VII, 1, 1; divina essentia, quae est actus purus, est ipsa lux, in ep. I ad Tim. VI, 3 (268); in de causis 6 (168): *causa autem prima est actus purus, nihil habens potentialitas adiunctum; et ideo ipsa est lumen purum*; Sent I d. 8 expos. sec. p. textus: *Nihil obscurum in Deo potest esse, qui est lux, sicut nec non esse in esse*.

Bestimmung⁵⁵ wird auch bei Eckhart aufgenommen, jetzt aber – nach Thomas – unter ausdrücklichem Hinweis auf ihren nicht-metaphorischen Charakter: *Notandum primo quod lux deus dicitur vera, eo, quod in divinis lux non accipitur metaphorice sive figurative*⁵⁶. Nun wird ein weiteres Mal der Gottesbegriff eine bestimmte Fassung des endlichen Seins induzieren: Hatte Platon das Licht mit dem Prinzip des Guten korreliert, so gehört nun das Sein als von einem unendlichen bonum geschaffen selbst zum Licht: *esse autem, ad lucem pertinet*⁵⁷. Obwohl Augustinus eine strenge und vollständige Koinzidenz von Sein und Vollkommenheit lehrt, so liegt doch der Akzent, wie der Kontext der Stelle zeigt, auf der Bonität des Seins, weshalb und insofern es zum Licht gehört⁵⁸. Dagegen gründet für Thomas der Lichtcharakter im Sein als solchem, genauer: als *actualitas*: *ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius*⁵⁹. Ganz ähnlich Eckhart: *essentiae enim rerum creatarum sine luce, id est sine esse, 'tenebrae' sunt, per ipsum autem esse formantur, lucent et placent*⁶⁰. Lichthaftigkeit des Seins an der (Wohl-)Geformtheit des Seienden zu erblicken, das entweder gut oder schön macht oder eben (weil hell deshalb) erkennbar, bedeutet für ihre Quelle, reines Licht zu sein. Wird aber durch die Reinheit die Bestimmung nicht dialektisch, d. h. gezwungen, mit seinem oppositum zu koinzidieren?⁶¹ Die klassische Metaphysik hat dies zwar zugestanden, aber nur in der Form, daß das reine Licht für Augen, die bloß an sinnliche oder mäßig geistige Helligkeit gewöhnt sind, Nacht bedeutet⁶². Und zum anderen kommt dieses Licht uns mit seinem Licht entgegen⁶³.

⁵⁵ c. g. Johannes Damascenus, fide. orth. I, 4; PG 94, 800 BC; Anselm von Canterbury, Prosl. 14 (I, 112).

⁵⁶ Joan. n. 56 (LW III, 74); anders Albertus, de causis, I, 1, 10; X, 383 b (B).

⁵⁷ Augustinus, in Ps 7, 19; CL 38, 48.

⁵⁸ Dies ist wohl die ontologische Basis, auf der dann die johanneische und überhaupt biblische Metaphorik von Licht und Finsternis für den sittlichen Status des Menschen eingebracht wird. Die sittliche Verfinsternung zeitigt darüber hinaus auch eine Minderung des geistigen Lichts: Hugo v. St. Viktor, de sacr. I, 10; PL 176, 329, zitiert von Duns Scotus XVI, 243; cf. Bernhard v. Clairvaux, de consid. V, 12, 25 (III, 487 sq.).

⁵⁹ in de causis 6 (168); in I ad Tim. VI, 3 (268): *Res ergo, quae sunt actus quidam, sed non purus, lucentia sunt, sed non lux.*

⁶⁰ Gen. I n. 33 (LW I, 211): Joh. n. 151 (LW III, 125): *'lux', id est esse ...*

⁶¹ Hegel, WdL (I, 79 Lasson): „Reines Licht und reine Finsternis sind zwei Leeren, welche dasselbe sind.“

⁶² Dionysios Areopag., ep. 5; PG 3, 1073 A.

⁶³ Ps 36 (35), 10; Plotin, enn. V, 8, 4, 6: *φῶς γὰρ φωτί*. Gregor v. Nyssa, or. 28; PG 36, 25 C; Augustinus, de trin. VIII, 8, 12; CL 50, 288; Bernhard v. Cl., de conversione 12, 24 (IV, 97).

Es ist mehrmals angedeutet worden, daß der semantische Status dessen, was hier als Metapher bezeichnet wurde, nicht vollständig aufgeklärt werden kann. Es ist ja auch unterschiedlich: das „Fließen“ hat noch am ehesten den Charakter einer Illustration, das Licht gehört — zumindest nach dem Selbstverständnis — in das Eigentümliche der Sache. Aber genau dieser nicht bis ins letzte aufklärbare Status⁶⁴ gehört zusätzlich zu der Veranschaulichung zum gemeinsamen Hintergrund, auf dem sich die epochalen Disputationen des Mittelalters abspielen. Diese stehen noch vor der Trennung in eine rein begrifflich-abstrakte Terminologie und eine mit Metaphern angereicherte Sprache der Philosophie. Ob diese Trennung nicht selbst eine Abstraktion ist und unter welchen Bedingungen und in welchen Grenzen eine berechnete, kann in einer solchen historisch ausgerichteten Studie nicht analysiert werden. Jedoch läßt sich die Gemeinsamkeit gleichsam auf einer Metaebene festmachen und nicht nur im Verschwinden einer bestimmten Metaphorik oder ihrer Ersetzung durch eine andere. Das Sein als eine lichtvolle Wirklichkeit zu betrachten, deren Analogie im Prozeß des Lebens veranschaulicht oder gar, ohne eine Defizienz zu konstatieren, als eine solche beschrieben wird, endet wohl mit dem Mittelalter. Daß ein Denken, das sich zu seinen metaphorischen Inhalten in ein distanzierteres oder reflexeres Verhältnis setzt, einen Wandel des Seinsverständnisses herbeiführt, liegt auf der Hand. An der Metaphorik wird dies in der Weise deutlich, daß sich im großen Umfange das Bild des Setzens einstellt. Ob dies ebenfalls aus einem gewandelten Gottesbegriff (nun im Zeichen des Willensprimates stehend) oder unmittelbar aus dem veränderten Seinsverständnis selbst resultiert, kann an dieser Stelle noch nicht entschieden werden. Seit Petrus Aureoli verbreitet sich jedenfalls die Rede von der „positio existentiae“⁶⁵, die dominikanischen Thomas-Kommentatoren kennzeichnen das Sein ebenfalls als „außerhalb des Nichts Gesetzsein“ (positio extra causas), und Kant kennt schließlich einzig dieses Bild: „Sein ist ... bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst“⁶⁶.

⁶⁴ cf. Hedwig, Forschungsbericht, 104.

⁶⁵ Script. I prooem. s. 2 n. 108 (Buytaert I, 205); damit hat nichts zu tun die antike Ableitung des Wortes θεός von τίθέναι: Philon Alex., conf. ling. 137; Herodot II, 52; völlig singular und folgenlos: Thomas Aqu., ver. 21, 1: omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura significat.

⁶⁶ KrV B 626; eine entsprechende Formulierung gibt es auch aus seiner vorkritischen Periode, nur mit einem interessanten Zusatz, der „Position“ als Begriff bestimmt, sein metaphorischer Gehalt also gänzlich ausgeblendet wird: „Der Begriff der Position oder

Es sollte wie eingangs gesagt in diesem Kapitel nicht das Seinsverständnis eruiert werden durch eine Analyse dessen, was bei den mittelalterlichen Reflexionen außerhalb dieser bleibt. Selbst wo solches in größerem Umfang, als es hier möglich war, unternommen würde, könnte es nur vorbereitenden Charakter haben. Die mittelalterliche Ontologie ist impliziert in mannigfachen theologischen Kontroversen und selbst Gegenstand von solchen. Diese werden von ihrer gemeinsamen Ebene her weder ihrem Gehalt nach analysierbar noch ihrem Sinn nach verständlich. Dies soll aber nun im folgenden das Thema sein.

Setzung ist völlig einfach, und mit dem vom Sein völlig einerlei.“ Beweisgrund . . . , AA II, 73.

3. Kapitel

Der Eintritt des Christentums in die Ontologiegeschichte

Es ist schon bemerkt worden, daß es für die mittelalterlichen Diskussionen keinen inhaltlich bestimmten terminus a quo gibt; die mannigfachen Traditionen und Filiationen von Gedanken, Ansätzen und Denkformen überlagern sich ständig und auf komplexe Weise. Die rein historisch-philologischen Probleme der geistesgeschichtlichen Überlieferung sind seit langem Gegenstand einer ertragreichen Forschung, die gleichwohl immer noch vor einer gewaltigen Zahl ungelöster Probleme steht. Die bisherige ideengeschichtliche Interpretation orientiert sich vorwiegend an der Vorgeschichte der Hochscholastik, und, was die (am Beispiel der Metaphorik aufgezeigte) Einheit der Tradition angeht, sicherlich zu Recht. Eines ihrer Ergebnisse ist beispielsweise, daß Thomas von Aquin aus der Perspektive des Aristotelismus, in der ihn eine alte und bis in die Neuscholastik hinein sich verfestigende Tradition¹ sehen wollte, herausgelöst wurde; dies geschah durch die Entdeckung vielfältiger Platonismen, deren Unterschätzung ihrer Rechtfertigung entzogen wurde.²

Dagegen sind die innerscholastischen Rezeptionen und Kontroversen auf Grund der vorwiegend monographischen Ausrichtung erst anfangsweise erforscht und spekulativ durchdrungen überhaupt nicht. „Les luttes doctrinales qui remplissent le dernier quart du XIII^e siècle et qui aboutissent à l'œuvre de Jean Duns Scot, sont trop peu connues.“, schreibt ein Van Steenberghen³, der mit am meisten dafür getan hat, daß dieser Zustand überwunden wird.

¹ Schon der Titel von J. Gredt's Werk zeigt es an: Die aristotelisch-thomistische Philosophie, Freiburg 1935; ebenfalls bei G. M. Manser, Das Wesen des Thomismus, Freiburg 1949, passim.

² insbesondere in den Arbeiten von R. J. Henle, Saint Thomas and Platonism, The Hague 1956; K. Kremer, Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin, Leiden 1966 (ND 1971); dazu W. Beierwaltes, Neoplatonica, in: Phil. Rundschau 16 (1969), 141–152.

³ Ontologie 21952 p. 23.

Ebensowenig wurde solches für die Spätzeit des Mittelalters unternommen. Einer der dafür maßgeblichen Gründe ist wohl der Bruch, der um 1300 konstatiert wurde;⁴ dies gilt sowohl für ältere Interpreten, die in der nun folgenden Zeit einzig eine Dekadenzphase erblicken, als auch für die der jüngeren Vergangenheit, die das Spätmittelalter als Vor-neuzeit verstehen, und deshalb insbesondere den Ansätzen und Antizipationen neuzeitlichen Denkens (Subjektivität und empirische Wissenschaft) ihre Aufmerksamkeit widmen. Dabei drängt sich der Eindruck auf, die Einschätzung der Spätscholastik sei in beiden Fällen abhängig von der Wertung der Neuzeit. Ebenso scheint der Akzent hier wie dort auf der Diskontinuität zu liegen.⁵

Nun sollte es kein exklusiver Weg sein, einen Autor oder seine Zeit, d. h. seinen diskursiven Kontext allein aus der Wirkungsgeschichte oder der ihn „vorbereitenden“ Tradition zu verstehen. Die bloße Quellenanalyse zum Zwecke der Einordnung in eine Schultradition oder Denkform („-ismus“) erinnert, aristotelisch gesprochen, an die vorsokratische Verkürzung der Warum-Frage auf das Woraus. Dabei sei nicht bestritten, daß die Berücksichtigung der Autoren, auf die sich ein Denker rezeptiv oder kritisch⁶ bezieht, ein unerläßlicher Beitrag zu seinem Verständnis ist. Dieser Weg wird aber unübersichtlich und deshalb ungangbar, wo ein philosophischer Kontext als ganzer betrachtet wird, so daß die beherrschenden Autoren (Aristoteles, Augustinus, Avicenna) nur in je verschiedenen Brechungen vorkommen.

Der fundamentalste und wichtigste Faktor der allgemeinen Ausgangslage im Mittelalter ist wohl überhaupt weniger ein einzelner Autor, sondern ein Ereignis: der Eintritt des Christentums in die Geschichte. Was dieses Sich-Einlassen auf die Welt seiner Zeit für die Identität des Christentums bedeutete, braucht hier nicht im einzelnen untersucht zu werden. Aller-

⁴ „Und doch brach das Ganze wie auf einen Schlag um 1300 zusammen.“ H. v. Schubert, *Reformation und Humanismus*, in: *Jahrbuch der Luther-Gesellschaft* 8 (1926) p. 5, was hier sogar als allgemeine Kulturdiagnose gemeint ist; in konträrer Richtung ist längst die Grundlegung der neuzeitlichen Form der Wissenschaft und ihrer spekulativen Basis aufgezeigt worden (P. Duhem; A. Maier), K.-O. Apel spricht von „jener Achsenzeit der Entstehung neuzeitlichen Sprachdenkens um 1300.“ Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 8 (1963) p. 98.

⁵ auch dort noch, wo beide Einschätzungen in ein komplementäres Verhältnis zu bringen versucht wird: H. Rombach, *Substanz System Struktur*, Freiburg 1965 p. 78 sqq.

⁶ Es gibt keinen ersichtlichen Grund, die Spontaneität, die das kritische Verhältnis bestimmt, dem rezeptiven zu verweigern und den aus der Astrologie stammenden Terminus „Einfluß“ zu überdrehen: cf. *supra* p. 27 n. 9.

dings ließe sich wohl zeigen, daß diese Identität nicht in einer Welle der „Hellenisierung“⁷ und zwar fremd- und andersartigen Welt der griechisch-römischen Antike (samt den seit dem Hellenismus sich verstärkenden Orientalismen) untergeht, wobei die Unterschiedenheit sich aber nicht durch disjunktive Merkmale charakterisieren läßt, die selbst den Kategorien des modernen Bewußtseins entstammen. Die vielfältigen Impulse, die vom Christentum auf die philosophische Reflexion ausgingen, lassen sich auch bei aller Vorsicht vor Überschätzung nicht leugnen.

Es soll zuletzt gezeigt werden, daß die sog. Seinsfrage gerade von daher einen mächtigen Anstoß erhielt; da aber das christlich inspirierte Denken noch weitgreifendere Bedeutung für das Grundgefüge der klassischen Ontologie hatte, seien einige der wesentlichen Elemente, die allein den Umkreis der Ontologie betreffen, zuvor noch skizzenhaft erwähnt.

In diesem Prozeß hat nichts eine solch bedeutende Rolle gespielt wie der christliche Gottesbegriff: Gott als dreieiniger und als Schöpfer der Welt. Das neue Gottesverständnis induziert also auch ein neues Weltverständnis: Alle nicht-göttliche Wirklichkeit ist Schöpfung. Daraus ergibt sich nun im einzelnen:

3.1. Die Aufwertung der Relation

Solche Einflußnahme hat sich in verschiedenen Formen vollzogen. Die offenkundigste und zugleich sanfteste ist die, daß das Christentum innerhalb eines schon bereitliegenden Antwortenkatalogs für eine bestimmte Position votiert. Eine andere ist die, daß das Bedenken des Glaubens und der sich aus ihm ergebenden Spiritualität des Lebens der philosophischen Reflexion neue Felder seiner Aufmerksamkeit bietet. Oder es werden einzelne Lehrstücke, Philosophumena, aufgegriffen und aus Gründen der explikativen Funktionalität modifiziert.

⁷ Ob „Hellenisierung“ eine zutreffende Beschreibung jener ersten Jahrhunderte des Christentums ist oder nicht, kann mit diesem Wort gar nicht hinreichend bestimmt werden. Was könnte an ihm abgelesen werden? Meint es die Zerstörung christlicher Identität im Ursprung, stellt es eine über alle Nachweisbarkeit hinausgehende Behauptung dar; meint es bloß eine Modifikation im Ganzen eines Integrationsprozesses, ist es trivial. Bezeichnend scheint jedenfalls, daß beim Versuch, den Hellenisierungsansatz zu fixieren, man auch noch hinter die Apologeten zurückgeht, und meint, es sei sogar im kanonischen Schrifttum selbst schon auszumachen: E. Brunner, *Offenbarung und Vernunft* ²1961 p. 18 n. 1; ähnlich antipaulinisch bereits Fichte, *Anweisung zum seligen Leben*, 6 (Werke 1845 V, 476).

Im Sinne des letzteren bewirkte das Christentum eine eminente Aufwertung der Relation. Das läßt sich an jenen beiden neuen Grundbegriffen zeigen. Zum einen kommt der Begriff des trinitarischen Gottes nicht ohne den Begriff der Relation aus. Die Substanz verliert also sowohl ihre kategoriale Monopolstellung wie auch ihre theologische Auszeichnung, die sie bei Aristoteles hatte. Wenn aber zugleich weiterhin wie bei Aristoteles Gott als reine Wirklichkeit gedacht werden muß, verliert umgekehrt die Relation ihren Status als bloßes Akzidens: In deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur quia nihil in eo mutabile est; nec tamen omne quod dicitur secundum substantiam dicitur. Dicitur enim ad aliquid sicut pater ad filiam ...¹ Zum anderen aber hat das Schöpfungsverständnis der Welt eine nicht-akzidentelle Relation zu denken veranlaßt; denn wenn Schöpfung so viel heißt wie Totalabhängigkeit, dann kann diese Relation² nicht als eine bloß äußerliche, d. h. akzidentelle anzusetzen sein; diese Konsequenz zieht jedenfalls Bonaventura: Dico, quod creatio, quae est passio, accidens non est; quia relatio creaturae ad Creatorem non est accidentalis, sed essentialis.³

3.2. Kontinuität und Diskontinuität im Verhältnis von Einheit und Vielheit

Eine weitere Verschiebung, die sich durch die christlich inspirierte Reflexion für klassische Konzeptionen ergeben hat, betrifft das Verhältnis von Einheit und Vielheit. Es hat sich nämlich durch das Schöpfungsdogma und die darin ausgedrückte Weltbejahung eine gewisse Aufwertung der Vielheit eingestellt. Diese These ist nicht identisch mit der vielberedeten Aufwertung der Individualität, die sich aus der Zielrichtung der Erlösung, anders gesagt, aus der unendlichen Heilsbedeutsamkeit der individuellen

¹ Augustinus, trin. V, 5, 6; CL 50, 210; Bonaventura, Sent I d. 26 q. 2 (I, 456 a): In Deo enim relatio non est praedicamentum nec accidens, sed essentia est; 456 b: relatio melius valet in summo simplicis quam aliquod aliorum; cf. Thomas Aqu., sth. I, 28, 2.

² Thomas Aqu., ScG II, 18 (952): Non enim est creatio mutatio, sed ipsa dependentia esse creati ad principium a quo statuitur. Et sic est de genere relationis. pot. 3,3: creatio nihil est aliud realiter quam relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi.

³ Hex. IV, 8 (V, 350 a); anders Thomas: creatio secundum rem nihil ponit in creatio nisi relationem tantum, a quo habet esse, quae est quoddam accidens, ohne daß es deshalb rein sekundären Charakter hätte: inquantum est terminus actionis divinae creantis habet quandam rationem prioritatis. Resp. ad Joan. Verc. CVIII, qu. 95, op. theol. I n. 922; pot. 3,3 ad 3; Sent II d. 1, 1, 2 ad 2: ordo essentialis; weitere Hinweise bei K. Flasch, Zur Rehabilitierung der Relation, und: ders., Einleitung I p. XXII sq.

„Seele“ ergibt. Denn die erst mit dem Christentum und seinem trinitarischen Gottesbegriff spruchreif gewordene Frage nach der Personalität der menschlichen Person wird zunächst ganz mit den Begriffen der antiken Ontologie aufgefangen; es ist also zwar ein zusätzliches Kapitel eröffnet, aber die Frage taucht noch gar nicht auf, ob sie mit den Mitteln der klassischen Ontologie oder mit einer erst zu entwickelnden oder überhaupt nicht „ontologisch“ gelöst werden kann.¹ Dazu gelangt frühestens die Hochscholastik und auch diese nicht mit dem expliziten Bewußtsein und der systematischen Konsequenz, wie es manchen ihrer Denker von modernen Interpreten unterstellt wird.

Die erwähnte Aufwertung der Vielheit sei trotzdem mit aller Vorsicht genannt, denn der grundsätzliche Primat der Einheit bleibt, wie sich leicht zeigen läßt, in vieler Hinsicht durchaus in Kraft.

Die Präponderanz der Einheit manifestiert sich, so könnte man paradoxerweise sagen, an einer Vielzahl von Einheitsmodellen. Schon das uralte Modell der Mischung (μεισις)² muß dazu gerechnet werden; die Einheit des Identischen im Vielen kann man das Problem nennen, das den „Ideen“ zugrunde liegt³; der Gedanke der Hierarchie als qualitativ gestufte Pluralität gründet ebenfalls in der Einheit eines Ordnungsprinzips etc.

All dieses Ideengut wird ebenso übernommen wie das allgemeine Prinzip der Vorrangigkeit der Einheit: πλῆθος ἑνὸς ὕστερον⁴ heißt lateinisch: de necessitate idem praecedat diversum, et unum multa⁵, so daß allgemein anerkannt wird, daß das erste Prinzip aller Wirklichkeit durch Einheit und Einfachheit ausgezeichnet sein muß: ... simplicitatem causae

¹ Die seit Platons „Parmenides“ gestellte Frage, wovon es Ideen gibt, hatte man schon im vorchristlichen Platonismus auch für das Individuelle erwogen: Albinus, der bereits die Ideen als Gedanken Gottes faßt, lehnt den Ideenstatus für das Individuelle ab (Didasc. § 9); Augustinus muß darin eine Beschneidung der göttlichen Allwissenheit sehen: ep. 14, 4; CSEL 34, 34sq.

² Noch Seneca benutzt es, um die Einheit von contemplatio und Aktivität (otio 5, 8) intensiv vorzustellen; inter se ista miscenda sunt: et quiescenti agendum et agentis quiescendum est. (ep. 3, 6); als Einheit sich gegenseitig dosierender Elemente kommt der Begriff auch in der politischen Theorie vom regimen mixtum vor (Platon, leg. 692a); das Mischungsmodell zur Darstellung einer aus Heterogenem verschmolzenen Einheit verwendet Bernhard v. Clairvaux auch bei der Verhältnisbestimmung von Freiheit und Gnade in der konkreten Handlung: ... mixtum, non singillatim ... : de gratia et lib. arb. XIV, 47 (op. III, 200).

³ Platon, Menon 72c; Theait. 146d.

⁴ Plotin, enn. III 8, 9.

⁵ Bonaventura, Hex. XI, 9 (V, 381b); Thomas Aqu., Sent I d. 2, 1, 1; die Einheit ist kein abstraktes Gegenprinzip zur Vielheit, sondern umgreift diese noch – sofern sie ist: sth. 1, 11, 2.

primae omnes concedant ...⁶ Einheit ist demgemäß nicht nur — im Sinne der Transzendentalien — Bedingung von Sein⁷, sondern auch — im Sinne der Transzendenz — Grund des Seins.⁸ Vielheit wird also, um einen von Hegel eingeführten Ausdruck zu gebrauchen, aufgehoben: sowohl in bezug auf die Erhaltungsfunktion (σῶζεται, salvativum) als auch in bezug auf die Seinsweise des Vielen in der Einheit, wo sie *als Vielheit* verschwindet: quae sunt diversa, et opposita in se ipsis, in Deo praeexistunt ut unum, absque detrimento simplicitatis ipsius.⁹ Aus der Erhaltungsfunktion wiederum ergibt sich — gemäß der neuplatonischen Bestimmung des Guten als kosmos-erhaltender Potenz — die Identität von Einheit und Gutheit bzw. Vollkommenheit. So wie Einheit Bedingung von Wirklichkeit ist, ist sie Indiz von Vollkommenheit, ein Gedanke, den gerade Thomas v. Aquin immer wieder ventiliert: unumquodque, quanto est magis unum, tanto est magis virtuosum et dignius.¹⁰

Ebendieser Gedanke hat noch einen weiteren Aspekt, der innerhalb der klassischen Ontologie sich mehr oder weniger zwanglos ergibt, jedenfalls mit großer Selbstverständlichkeit vorgetragen wird. Da und insofern Vollkommenheit nicht als rein dinglicher Wertaspekt zu verstehen ist, sondern sie gerade ontologisch gedacht und gemeint ist, geht es dem Unterschied von Personhaftigkeit und Dinglichkeit und das heißt von Moralität und Nützlichkeit noch voraus. Daraus folgt, daß der Mensch

⁶ Thomas Aqu., de ente 5 (22); denn nur das Einfache, d. h. das, was keine Teile hat (Platon, Soph. 245 a), enthält eine Perpetuitätsgarantie, wenn Vergehen so viel ist wie Zer-teilung; jede Art von Bewegung setzt als die Teilhaftigkeit des motum voraus: Platon, Phaid. 78 cd; Ammonius, in Isag., CAG IV, 68, 14–16; Thomas Aqu., sth. I, 9, 1.

⁷ Augustinus, mor. Manich. II, 6, 8; PL 32, 1384: Nihil est autem esse, quam unum esse. Itaque in quantum quidque unitatem adipiscitur, in tantum est. Die spätere Vorordnung des Seins (ens in quantum ens unum est) ist ja nur als begriffliche gedacht, realiter fallen beide zusammen, hebt also das eben Gesagte nicht auf.

⁸ Plotin, enn. V, 3, 15: πᾶν γὰρ τὸ μὴ ἐν τῷ ἐν σῶζεται, καὶ ἔστιν ...; Proklos, de dub. 10 c. prov. 1 (Cousin 81 b): summam igitur dicentes, omnium productivum illud Unum, omnium salvativum esse dicimus; Augustinus, de gen. ad litt., lib. imperf. 10, 32; PL 34, 234; summe unum est omnis formae principium.

⁹ Thomas Aqu., sth. I, 4, 2 ad 1; in div. nom V, 1 (641): in seipsis oppositionem habent et diversitatem, in Deo autem conjunguntur simul; Heinrich v. Gent, qdl. I, 10, op. V, 68: in quo esse ideale diversarum rerum est unum et idem; Bonaventura, Hex. III, 8 (V, 344 b): in ratione tamen exemplaritatis non est nobilior ratio angeli quam vermiculi; de scientia Christi II (V, 9); Sent. I d. 45 a. 2 q. 1 concl. (I, 804 a); Meister Eckhart, Sap. n. 79 (LW II, 434): In Deo enim imparia sunt paria, inaequalia sunt aequalia. cf. Gen. I n. 155 (I, 304 sq.).

¹⁰ ScG IV, 1 (3339); I, 18 (145): tanto aliquid est nobilius quanto simplicius ... Quod igitur est in fine nobilitatis omnium entium, oportet esse in fine simplicitatis, de ente 2 (4).

zwar qua seiender einer ist¹¹, aber die Einheit bzw. Einfachheit zugleich etwas ist, was die philosophische Moral ihm abverlangt: ob dies – platonisch – durch die Inthronisierung der Vernunft, durch die der Einzelmensch¹² (und der Staat¹³) zur Einheit wird, oder – stoisch – durch die Unterordnung des Handelns unter eine einheitliche und konsistente Fundamentaloption, oder – neuplatonisch – durch die Integration aller Wissensinteressen in einem primären und systematisierenden Prinzip, das das viele Wissen organisiert¹⁴ und den Wissenden „bildet“ – im massiven Sinne des Wortes, ihn formt, d. h. wiederum: eint. In der Hinwendung zum Einen selbst ein Einer werden – das ist eine der augustinischen Schnittstellen von Theorie und Praxis¹⁵, die selbst innerhalb einer sie weit überschreitenden Tradition steht.¹⁶

Diese genannten Primatstypen der Einheit (logisch, ontologisch, axiologisch, spirituell) bleiben somit weiterhin in Kraft, die Belegkataloge mit antiken und christlichen Autoren sollten dies gezeigt haben. Es kann also nicht von einer *Umwertung* die Rede sein, wohl aber von einer gewissen

¹¹ Platon, leg. 644 c.

¹² rep. 443 c.

¹³ Über die platonische Analogie von Seele und „Staat“ hinaus ist es Gemeingut der antiken politischen Theorie, daß nur ein sich selbst erhaltender Staat ein guter Staat ist (cf. Mk 3, 24; Thomas Aqu., de reg. princ. 1, 2: bonum autem et salus consociatae multitudinis est, ut eius unitas conservetur, quae dicitur pax . . .), ohne daß die Selbsterhaltung den Staat oder gar den guten Staat definieren würde; innerhalb der teleologisch verfaßten Ontologie kann Erhaltung nur als Funktion der Funktionstüchtigkeit verstanden werden. Die neuzeitliche „Inversion der Teleologie“ (Spaemann, Reflexion und Spontaneität, 54) zur conservatio sui betrifft ebenfalls sowohl die Individualethik wie den Staatsbegriff. Aristoteles rechnet die Einheit durchaus zu den Erhaltungsbedingungen des Staates (Pol. IV–V), kritisiert aber an Platons Seelenanalogie des Staates, daß sie das Einheitsideal nicht nur ins Unwirkliche und Unrealistische überdrehe, sondern auch den Staatsbegriff selbst unterminiere (Pol. 1261 a 18 sqq.).

¹⁴ es also keine Vielwisserei bleibt: Heraklit frg. 40; Platon, leg. 819 a.

¹⁵ ord. I, 2, 3; CL 29, 90; Conf. XI, 29, 39; CL 27, 214; trin. IV, 7, 11; CL 50, 175 sq.; sermo 255, 6, 6; PL 38, 1189; cf. Ps (?)–Platon, Epinomis, 986 d 2–3; K. Flasch, Anselm . . ., 37: „Im Denken des Einen (Guten) findet sich der Mensch selbst – dies ist konstitutiv für die Einheitsmetaphysik, es ist nicht ein ethisch-praktischer Anhang zu ihr.“

¹⁶ Seneca ep. 114, 26; 120, 22; Marc Aurel VII, 31, 1; IV, 26, 2; Proklos, Inst. theol. 13; Bernhard v. Clairvaux, de asc. Domini, sermo 3, 1 (op. V, 131 sq.) Ps-Bernhard, Med. de hum. cond. IX, 24; PL 183, 500: cum Deo non sum unicus, et ideo in me ipso sum divisus . . .; Isaac de Stella, sermo IX; PL 194, 1721 A; Bonaventura, Hex. XXII, 39 (V, 443 b): qui adhaeret unus spiritus est. Thomas Aqu., sth. I–II, 73, 1: peccatum committitur . . . potius in recedendo ab unitate ad multitudinem. Meister Eckhart, Lib. Bened. II (DW V, 113): „Bis ein, daz dû got mügest vinden!“ s. Joan, n. 113 (LW I, 97); in der neuzeitlichen Tradition des spiritualisme fortgeführt: Fénelon, op. VIII, 548: „Il ne faut être qu'un.“ L. Lavelle, Quatre Saints 1962 p. 270, 170.

Aufwertung der Vielheit. Ohne diese ist ja Schöpfung nicht möglich und sie scheint deshalb an der Bonität der Schöpfung zu partizipieren. Da es sich nicht um eine bloß durch Andersheit, d. h. durch Nichtsein konstituierte Mannigfaltigkeit¹⁷ handelt, sondern um das eine perfectissimum vielfältig repräsentierende Instanzen, sind sie gerade in ihrer Vielfältigkeit ins Recht gesetzt. Schon bei Augustinus heißt es deshalb: *a terrenis usque ad caelestia et a visibilibus usque ad invisibilia sunt aliis alia bona meliora, ad hoc inaequalia, ut essent omnia*.¹⁸ Das darf nicht so verstanden werden, als sei die Ungleichheit lediglich der Preis für eine Totalität der Formen, sondern so: Die Vollkommenheit eines vielheitlichen, aber geordneten Ganzen ist höher als es die Vollkommenheit eines Singulären, aber Bestmöglichen wäre. Dies wurde biblisch damit begründet, daß die göttliche Affirmation der Schöpfungswerke am Ende zu einem „valde bona“ gesteigert wurde.¹⁹ In diesem präzisen Sinn heißt es bei Thomas v. Aquin: *Perfectio bonitatis in rebus creatis non inveniretur nisi esset ordo bonitatis in eis, ut scilicet quaedam sint aliis meliora ... Tolleretur etiam summus decor a rebus, si ab eis ordo distinctorum et disparium tolleretur*.²⁰

Nun könnte es scheinen, als würde die geordnete Formenvielfalt, der die göttliche Vollkommenheits- und Lebensfülle repräsentierende Reichtum endlicher Wirklichkeit am Ende des Mittelalters in der theoretischen Konstruktion wieder aufgegeben zugunsten einer bekannten Erklärungsregel: das Prinzip der Ökonomie (*frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora; numquam ponenda est pluralitas sine necessitate; u. ä.*). Dieses scheint immer und überall der Einfachheit in der Erklärung die Präferenz vor komplexeren Modellen zu geben. Diese Art von „Komplexitätsreduktion“ gilt weiterhin als nominalistisch („Ockham’s razor“).

Was den Nominalismus-Charakter an diesem Prinzip angeht, so sei auf einige Schwierigkeiten hingewiesen:

Zweifellos hat das Ökonomieprinzip im Zeitalter des Nominalismus eine ungeheure Verbreitung gefunden²¹; im „Tractatus de principiis theolo-

¹⁷ Boethius, *trin.* I, 13 (Stewart-Rand 6): *principium enim pluralitatis alteritas est*.

¹⁸ *civ. Dei* XI, 22: CL 48, 341; *div. qu.* 83; *qu.* 41; *Cl* 44 A p. 63; *ad Orosium* 8, 9; *PL* 42, 674.

¹⁹ *Gen.* 1, 31.

²⁰ *ScG* III, 71 (2469); II, 44–45; so ist zwar Unvergängliches besser als Vergängliches, aber ein *universum* aus beidem besser als nur eines aus Unvergänglichem: *ver.* 5, 3 ad 3; 24, 1 ad 16; *Duns Scotus, Lect.* I d. 19 q. 2 n. 53 (XVII, 282): *quia tota perfectio universi non potest esse in uno, ideo requiritur diversitas et inaequalitas*; Meister Eckhart, *Sap.* n. 37 (LW II, 357).

²¹ für Ockham: Miethke, *Ockhams Weg ...*, 238.

giae“ ist es neben dem der Omnipotenz Gottes dasjenige, aus dem die gesamte Theologie abgeleitet wird.²² Aber aus jenem statistischen Urteil folgt noch nicht, daß sein Inhalt ein spezifisch nominalistischer sein muß. Begriffe, Prinzipien und Erklärungsinstanzen werden ja stets nur eingeführt, wenn sie notwendig und für die Erklärung unabdingbar sind. Aus dem Sparsamkeitsprinzip ergibt sich jedoch kein inhaltlicher Einwand gegen irgendwelche Behauptungen. Erst wenn verschiedene Theorien von unterschiedlicher Komplexität der Erklärungsprinzipien zueinander in Konkurrenz treten, könnte es als Präferenzregel den Ausschlag geben. Hatte z. B. die Hochscholastik behauptet, für eine adäquate Rekonstruktion des Erkenntnisprozesses sei die Annahme einer species erforderlich, so muß diese fallen, sobald man ohne sie auszukommen scheint – wenn anders der Grund ihrer Einführung ja gerade ihre scheinbar unabdingbare Erklärungsfunktion war.²³

Dieser Überlegung kommt der historische Befund entgegen. Zunächst ist die Präferenz der Einheit, wie gezeigt, ein durchaus klassisches, auch aristotelisches Prinzip.²⁴ Es wird denn auch in der Regel da, wo das Prinzip formuliert und beansprucht wird, meist der Aristoteles-Satz zitiert, die Natur tue nichts vergeblich.²⁵ Und so, wie die aristotelische Teleologie im Mittelalter rezipiert wurde, heißt das, daß sich die Gültigkeit des Ökonomie- bzw. Einfachheitsprinzips aus dem durchgängigen Finalkonnex der Wirklichkeit ergibt und umgekehrt also seine Aussetzung ein Vollkommenheitsmanko implizierte. Einfachheit ist so gesehen keine Sparsamkeit, sondern ein Qualitätsaspekt; in diesem Sinne wird es häufig von Autoren zitiert, die nicht gerade zum „Nominalismus“ gerechnet werden.²⁶

²² n. 169 (Baudry 125; cf. p. 149).

²³ Aus dem Prinzip als solchem folgt ja allein nicht, ob eine species anzunehmen sei oder nicht: William Ockham, ord. I d. 27, 2 (OTh IV, 205); D. Knowles, A characteristic ... 322: „Ockham never formulated himself this as a principle ...“.

²⁴ Phys. I, 4; 188 a 17–18; VIII, 6; 259 a 8–12; part. an. III, 4; 665 b 15: ὅπου γὰρ ἐνδέχεται, μίαν βέλτιον ἢ πολλὰς.

²⁵ ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν. de coelo I, 4; 271 a 33; 291 a 33; 291 b 13 sq.; part. an. 658 a 8–9, 661 b 23–4; an. gen. 744 a 36–7; pol. 1256 b 21.

²⁶ Heinrich v. Gent: in unoquoque *dignius* est ponere pauciora quam plura. qdl. XI, 3 (448 vY); qdl. IV, 7; Sum. I, 2 (4 vB); zu Bonaventura: codices in tom. I–V, coll. 120 a; 242 b (superfluum est facere per plura ...); ebenso bei den frühen Thomisten Bernhard de Trilia, qdl. (André 260) und Bernhard v. Auvergne, I. report. (Mazzarella 344); Aegidius Rom., in Rhet. Arist. (cit. Pinborg, Logik und Semantik, 201): Dici potest, quod principia quanto pauciora sunt quantitate, maiora sunt virtute et magis habent rationem principii. – Ganz deutlich wird die teleologische Begründung bei Dante, Monarchia I, 14: Et quod potest fieri per unum melius est per unum fieri quam plura ... res dicitur esse melior per esse propinquior optimo; et finis habet rationem optimi;

Das gilt etwa auch für Thomas v. Aquin, der es mehrmals vorträgt²⁷; an einer Stelle, wo es als Einwand gegen die Sekundärkausalität auftritt (die Allmacht Gottes sei als *causa universalis* ja hinreichend), kritisiert Thomas bezeichnenderweise nicht den Sinn des Prinzips, sondern nur die Behauptung, die Sekundärkausalität sei überflüssig, weil ohne ersichtlichen Zweckgesichtspunkt; denn die Existenz der *causae secundae* soll nicht die *insufficiencia Dei* kompensieren, sondern gerade umgekehrt die *immensitas bonitatis*²⁸ manifestieren helfen. Es ist somit kein kritisches Prinzip gegen die Vollkommenheit, die in der Vielheit liegt, denn die Notwendigkeit solcher Vielheitsphänomene ist ja mit dem Vollkommenheitsgesichtspunkt schon gegeben; deshalb heißt es ähnlich bei Duns Scotus: *necessitas est quando perfectio naturae hoc requirit . . . Ponitur ergo hic pluralitas propter necessitatem, quia propter perfectionem naturae perfectioris salvandum*.²⁹ Daß aber, mit Kant zu reden, „die Ersparung der Prinzipien nicht bloß ein ökonomischer Grund der Vernunft, sondern inneres Gesetz der Natur“³⁰ ist, war vor³¹ und nach³² dem Mittelalter Voraussetzung naturwissenschaftlichen Denkens.

sed fieri per unum est propinquius fini; ergo est melius. zu Duns Scotus: ord. II d. 2 p. 1 q. 2 n. 133 (VII, 210); ox. II d. 15 n. 5 (XIII, 11 a); de pr. princ. II n. 21 (Kluxen 21); ox. IV d. 1 q. 5 n. 7 (XVI, 147 a); Rep. Par. II d. 16 n. 14 (XXIII, 73 a, b); *paucitas est ponenda, ubi pluralitas non est necessaria; et possibilitas, ubi non potest probari impossibilitas; et nobilitas in natura, ubi non potest probari ignobilitas*; Beweislastverteilung und teleologische Fundamentierung werden nochmals deutlich, wenn Duns Scotus an der Parallelstelle — wie Thomas v. Aqu., sth. I, 89, 1 — sagt: *Natura enim semper desiderat quod melius est*: ox. II d. 16 n. 15 (XIII, 38 b); das Aristoteles-Zitat: „*Deus enim et natura nihil faciunt frustra*“ auch bei Petrus Aureoli (cf. Dreiling 205 n. 5).

²⁷ sth. I, 2, 3 arg. 2: *quod potest compleri per pauciora principia, non fit per plura*; ScG I, 42 (338); in Phys. VIII, 12 (1075); sth. I—II, 19, 2: *in quolibet genere, quanto aliquid est prius, tanto est simplicius et in paucioribus consistens*.

²⁸ ScG III, 70 (2465).

²⁹ ord. I d. 3 p. 3 q. 1 n. 369 (III, 224 sq.); näheres bei Kluxen, Welterfahrung, 54 sq.

³⁰ KrV B 678.

³¹ Olympiodoros verwendet den Grundsatz, daß die Natur nichts vergeblich tue, für den Beweis der Gleichheit von Einfallswinkel und Reflexionswinkel des Lichtes: in meteor., CAG XII, 2 p. 212, 5–8; über die antike Verbreitung des Arguments: RE VIII (1913), col. 1023.

³² J. Kepler, *myst. cosm.* (ed. Chr. Frisch 1858 I, 113): *... hae Copernici hypotheses non solum in naturam rerum non peccant, sed illam multo magis juvant. Amat illa simplicitatem, amat unitatem. Nunquam in ipsa quicquam itiosum aut superfluum existit. G. Galilei (opere VII, 143): „che la natura (che pur, per comun consenso, non opera con l'intervento di molte cose quel che si può fare col mezzo di poche) ...“; cf. *Le Nuove Scienze* (VIII, 197); Leibniz hat ebenfalls dieses Verfahren, die Natur nach Extremalprinzipien zu interpretieren (I, 195 sq.; IV, 430 sq.; VII, 303), unterstützt, spricht diesem aber eine — inhaltlich mißverständene — nominalistische Provenienz zu: de stilo philos. Niz. § 28*

Auch die Warnung vor Begriffshypostasierungen³³ ist nahezu so alt wie die Kritik an den platonischen Ideen. Das Ökonomieprinzip zum herausragenden Charakteristikum nominalistischen Denkens zu stilisieren, ist aber auch deswegen auf schwankenden Boden gestellt, weil ein anderer, authentisch nominalistischer Gedanke, der Begriff der „*potentia Dei absoluta*“, gerade keine Gültigkeitsgarantie für es mitbringt, der Gültigkeitsstatus des Ökonomieprinzips dadurch vielmehr bestenfalls ein faktischer ist, wie Ockham schreibt: *frequenter facit Deus mediantibus pluribus quod possit facere mediantibus paucioribus. Nec ideo male facit, quia eo ipso quod ipse vult, bene et iuste factum est.*³⁴

Als Fazit unserer Analyse ergibt sich also, daß die Schöpfungslehre eine gewisse Aufwertung der Vielheit initiiert hat, die mit und durch den Nominalismus nicht wieder revidiert wird, sondern der Einfachheitsprimat der Klassik durchaus auch dort noch traditionelle Züge trägt.

3.3. *Christentum und Seinsfrage*

Nun scheint, daß der letzte Aspekt, das Thema des Seins, sich nicht eigentlich einem christlichen Impuls verdanke, sondern vielmehr der Frage: „Wie kommt der Gott in die Philosophie?“ umgekehrt werden müsse in die andere: „Wie kommt das Sein in die Theologie?“¹ Oder, falls darin gar kein Gegensatz liegen sollte, weil die Zuordnung von Gott und Sein durchaus schon traditioneller antiker Auffassung entsprach, ist dieses Thema nicht doch ein Hellenisierungsprodukt oder zumindest ein Assimilationskompromiß? Oder, falls die Antike den Begriff des Seins stets mit

(Erdmann 69 ab); es hat eine neue Basis im Zentrum seiner Metaphysik gefunden; cf. A. N. Whitehead, *Die Funktion der Vernunft*, Stuttgart 1974 p. 74.

³³ William Ockham, SL I, 51 (OPh I, 171); Petrus Olivi, *Sent II q. 7* (Janssen I, 145), q. 28 (IV, 485 sq.): *diversitas praedicandi non necessario infert diversitatem modorum essendi, quoniam modus praedicandi potius infert modum intelligendi quam modum essendi.* — Unverständlich scheint, warum Miethke, op. cit. 242, im Ökonomieprinzip nur ein regulatives Prinzip sieht, wo es doch darum geht, „das real Existierende von bloßen entia rationis unterscheidbar (zu) machen.“ (l. c.).

³⁴ ord. I d. 17, 3 (OTH III, 478), dazu Miethke, l. c.; d. 17, 6 (p. 519): *Nec est universaliter verum quod quanto aliquid est simplicius tanto est perfectius, quia in multis compositiora sunt simpliciter perfectiora simplicibus.*

¹ Die Umkehrung jener Frage Heideggers (*Identität u. Differenz* 1957 p. 52) finde ich nachträglich nahezu wörtlich auch bei Et. Gilson, *Constantes philosophiques*, 179: „De même qu'il est naturel pour le philosophe de se demander comment Dieu est entré dans l'ontologie, il l'est pour le théologien de se demander comment l'être est entré dans la théologie.“

dem des Wesens ineins gesetzt haben sollte, geht doch vom Christentum ein maßgeblicher Impuls aus, der nicht nur diesem Thema eine gewisse Aufmerksamkeit zukommen ließ, sondern auch inhaltlich, d. h. ontologisch, eine eigenständige Leistung erbrachte?

Unser Thema ist allerdings die Transformation des klassischen Seinsverständnisses, dessen Einheit Antike und Mittelalter noch umgreift; die komplizierten und zudem höchst kontroversen Fragen zur Seinsproblematik von Antike und Christentum können hier nicht in extenso erörtert werden.

Zudem hat derjenige Autor, der den christlichen Denkern jene Leistung zuerkannte, Étienne Gilson, sich auf einen Text bezogen, der sich schon im Alten Testament befindet: Exodus 3,14. Gilson nannte die von Moses ausgehende Inspiration (nicht den Text selbst!) „Exodus-Metaphysik“^{1a}. Nun sind die patristischen und scholastischen Bezugnahmen auf diesen Text tatsächlich unübersehbar. Aber ebenso relevant ist sicher das Faktum, daß auch von jüdischen und insbesondere von islamischen Philosophen (Maimonides und Avicenna) entscheidende Anstöße, die nur zum Teil sich selbst wiederum mit Ex. 3,14 assoziieren, ausgingen (die Gilson durchaus nicht übersehen hat).² Das macht aber die Annahme plausibel, daß die gemeinsame biblische Quelle weniger für die ontologische Fassung des Gottesbegriffs ausschlaggebend war — denn der Gottesbegriff der drei Religionen beruht doch auf verschiedenen Erfahrungen —, als vielmehr die dort vorgetragene Lehre von der Schöpfung. In dem Gedanken einer vollständigen und unmittelbaren Abhängigkeit jedes Wirklichen von einer personalen Instanz, die ohne jede innere oder gar äußere Notwendigkeit das, was ist, sein läßt, ist etwas gedacht, was über die gewiß dramatische Vergänglichkeitserfahrung der Antike hinausgeht. Genau dies scheint mit

^{1a} L'esprit de philosophie médiévale, 50sqq.; ein Resumée der Kritik an Gilson bei K. Albert, Exodusmetaphysik ..., 80–85; cf. P. Hadot, Dieu comme acte d'être dans le neoplatonisme. A propos des théories d'E. Gilson sur la métaphysique de l'Exode, in Dieu et l'être, 57–63.

² Dies zeigen nicht nur seine zahlreichen Aufsätze zu avicennischen Reflexionen und deren Wirkkraft auf die Scholastik, sondern auch die explizite Anerkennung der Denkleistung der arabischen Philosophen im Zusammenhang der Seinsproblematik, Guillaume d'Auvergne, 56: „d'abord, ils ont amené à l'état de conscience philosophique claire le fait même de l'existence.“ Le Thomisme, 55: „Alfarabi, Algazel, Avicenna parmi les Arabes. Moïse Maïmonide parmi les Juifs, avaient déjà remarqué la place vraiment exceptionnelle, et pour ainsi dire hors cadre, qu'occupe l'existence par rapport à l'essence. Nous n'avons pas ici à nous demander dans quelle mesure leur attention fut attirée sur ce point par les problèmes que posait la notion religieuse de création.“

der Grund, warum in der Vorsokratik, bei Platon und Aristoteles, das *Werden*, d. h. Entstehen und Vergehen, der eigentliche Problemhorizont der Frage nach dem Seienden war. Und im Gegensatz dazu gab im Christentum nicht die incarnatio³, sondern die creatio den eigentlichen Anstoß für die sog. Seinsfrage.

Denn erst der Gedanke einer restlosen Angewiesenheit, einer totalen Kontingenz des Wirklichen als Wirklichen macht die Frage nach der Seinsart eines derart Seienden vordringlich und die nach dem absoluten Sein plausibel. In den berühmt gewordenen Stellen bei Platon⁴ und Aristoteles⁵ ist doch stets vorausgesetzt, daß es angesichts eines ewigen kosmischen Substrats zwar einen Grund für das Sosein des Kosmos gibt und geben muß; sein Dasein aber wird gar nicht problematisch: „Le premier principe de tout l'être, tel que Platon et Aristote l'ont conçu, explique intégralement pourquoi l'univers est ce qu'il est, mais non pourquoi il est.“⁶ Bezeichnenderweise wird deshalb erst im christlichen Raum die Frage nach dem Sein im absoluten Sinne gestellt; zum erstenmal wohl bei Augustinus: quid est esse, et non esse?⁷ Im Mittelalter wird die Frage öfters wiederholt, dann aber schon als Frage nach einer Wortbedeutung: quid ipsum esse significat videamus.⁸

Der Impuls, der vom christlichen Schöpfungsdogma ausging, betrifft aber nicht allein die Möglichkeit, aus einem radikalisierten Kontingenzbegriff den naheliegenden Schritt zum Verständnis des Überhaupt-da-seins,

³ Man könnte an die gewollt paradoxe Formulierung bei Gregor v. Nazianz denken: ὁ ὢν γίνεται. (or. 38, 13; PG 36, 325 C).

⁴ Soph. 243 d, 244 a.

⁵ Met. 1028 b 2–4: καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι, τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτ' ἐστὶ, τίς ἡ οὐσία. J. Owens, *Doctrine of being*, 322: „The question of Being has been reduced to Entity.“ Dagegen W. Marx, *Aristoteles' Theorie vom Seienden*, 36: „Es ist die eigentümliche Bestimmung der aristotelischen Ontologie, daß sie Ousiologie ist; die ousia bedeutet für Aristoteles keine Einschränkung gegenüber dem on, sondern in ihr ist das on selbst in seiner maßgeblichen Weise greifbar.“

⁶ Gilson, *L'esprit ...*, 72; Deku, *Correctorium*, 77 n. 50; Beierwaltes, *Proklos*, 137.

⁷ Enarr. in Ps. 38, 22; CL 38, 422.

⁸ Thomas v. Sutton, *tract de esse* 1 (Senko 234); Hervaeus Natalis, *Sent I d. 8 q. 1*: quid importat hoc nomen ‚esse‘? als Bedeutungsfrage hatte sie wohl auch Platon gestellt (Soph. 244 a), und als solche auch Heidegger, gemäß dem Vorspruch von „Sein und Zeit“ wieder aufgenommen (anders, aber ohne Begründung: H. Seidl, *Die Seinsfrage bei Aristoteles und Heidegger*, 205.211 n. 41). — Denkwürdig ist, daß derjenige, der im Mittelalter mit am meisten zur Beantwortung dieser Frage beigesteuert hat, Thomas v. Aquin, sie nicht formell stellt; denn das „quid nomine entis et essentiae significetur“ aus dem *Prooemium* von „de ente et essentia“ fragt nicht nach dem Kernstück seiner spezifischen, hier noch zu entwickelnden These vom Sein: der Theorie vom ipsum esse commune.

der Existenz, zu tun. Es ist damit auch ein Motiv für ein affirmatives Weltverhältnis mitgegeben. In welcher Weise dem christlichen „Weltoptimismus“ eine gegenüber dem griechischen zusätzliche und neue Qualität eignet⁹, ist nicht leicht angebar, für das folgende aber auch nicht maßgeblich. Der frühgriechische Satz, daß das Nichtsein (Nichtgeborensein) besser sei als Sein, noch bei den Tragikern mehrfach vorkommend¹⁰, findet sich inhaltlich wohl auch in dem berühmten Fragment Anaximanders, dessen Aussage vermutlich dahingeht, daß alles, was existiert, „durch seine bloße Existenz schuldig“¹¹ wird und diese Schuld daher mit seinem Untergang bezahlt.

Die Konsequenz der platonischen Theorie, nach der alle Wirklichkeit im Guten gründet, wäre die strikte Umkehrung des Satzes, Aristoteles hat es denn auch in diesem Sinn formuliert: βέλτιον δὲ τὸ εἶναι ἢ τὸ μὴ εἶναι.¹²

Das Christentum hat den Satz bestätigt, ihm durch seine Lehre von der frei *gewollten* Schöpfung sogar eine zusätzliche Stützung geliefert — alles Existierende ist von Gott gewollt; alles was ist, soll sein — und ihm für viele Jahrhundert zu durchschlagendem Einfluß verholfen.¹³ Von den logischen Schwierigkeiten, was es denn heißen könne, das Nichtgeborensein sei besser, wenn doch das Subjekt, für welches etwas besser oder schlechter sein könnte, gar nicht existiert, abgesehen¹⁴, macht Schöpfung

⁹ H. Blumenberg sieht im christlichen Weltoptimismus allerdings eher eine Verlegenheitslösung einer ausschließlich eschatologisch sich verstehenden Gemeinschaft. Das Ausbleiben der Parusie und die notwendig gewordene Auseinandersetzung mit der Antike im Umkreis der Fragen nach Herkunft und Beschaffenheit der Welt verwies auf die „Genesis“, die aus diesem Grunde schon in der Patristik vielfach kommentiert wurde: Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt 1966, 79 sqq.

¹⁰ Sophokles, Oed. col. 1224–27; frg. 448 (Nauck); Aischylos, frg. 243 (O. Werner).

¹¹ Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, 96.

¹² de gen. et corr. 336 b 29; fast explizit schon bei Platon, Tim. 92 c; J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte* 1977 II p. 372: „Daß Nichtsein besser als Sein‘ war ja bekanntlich dem griechischen Lebensgefühl nicht so fremd, als daß man nicht die philosophische Gegenthese als eine abgerungene Leistung verstehen müßte.“

¹³ Wohl nicht als Aussage des Dichters selbst findet sich analoges bei Calderon, *La Vida es Sueño* I, 2; 111–2: „pues el delito mayor / del hombre es haber nacido“ und bei Goethe, *Maximen und Reflexionen*, nr. 7252; Bd. 21 p. 140 (dtv); erst der spätneuzeitliche Pessimismus hat an den anaximandrischen Gedanken wieder angeknüpft, e. g. Schopenhauer: „Wir sind im Grunde etwas, das nicht seyn sollte: Darum hören wir auf zu sein.“ (Die Welt als Wille und Vorstellung II, Erg. z. 4. Buch, c. 41; III p. 581; VI p. 322); zu nennen wären noch Fr. Hebbel, C. Pavese u. a.

¹⁴ allerdings von Mt. 26, 24 ausgehend haben sie Hieronymus, in Mt. IV; CL 77, 250; in Jerem. IV, 20; PL 24, 807; und Augustinus, qu. Evang. I, 44; CL 44 B p. 31 aufgeworfen; cf. Thomas Aqu., s. Matth. 26, 2 (2165); Bonaventura zu Eccl. 4, 1 (VI, 38–39); Thomas

von innen her das Seiende zum Gewollt- und Gesolltsein. So wird es tatsächlich gesagt: *Cur ea fecit? Ut essent*. Der Antwortsatz, trotz seiner typisch augustinischen Brillanz¹⁵ ein Zitat aus dem AT (sap. 1,14), macht das Dasein zum Zielgrund¹⁶ der Schöpfung. In dieser hier theonom¹⁷ begründeten Bonität der Dinge, schon unter dem Aspekt der Existenz, scheint mir eine zusätzliche Motivationskraft dafür zu liegen, daß die Frage nach dem Sein nicht nur gestellt, sondern auch deren Ausarbeitung, wenn auch Jahrhunderte später als die hier genannten Texte, in großem Stil unternommen wurde.

Unsere Fragestellung bedarf noch einer grundsätzlichen Besinnung. Welches ist eigentlich das Kriterium dafür, ob die sog. „Seinsfrage“ gestellt wird oder nicht? Die Frage, unter welchen Bedingungen eine eigene Thematisierung des Seins sich nahelegte, setzt ja die andere voraus, woran erkennbar wäre, ob sie faktisch unternommen wurde. Die liberale Variante der Philosophiegeschichtsschreibung sieht in der Seinsfrage eine der zentralen der Philosophie überhaupt, die von Anfang an zu ihr gehört, spätestens bei Parmenides eingeführt und bis Heidegger und Quine beantwortet wird. Während jedoch die von letzterem mit vertretene und bestimmte Richtung auf Grund der Mannigfaltigkeit der Frageintentionen und der gewonnenen Bestimmungen von Sein von einer einheitlichen Form des Seinsproblems nicht zu sprechen wagt, so daß sich die Äquivokität auch im Horizont der Geschichte ausbreitet¹⁸, dehnt Heidegger die Frage einerseits ins Extreme aus, indem er etwa auch Nietzsches Lehre von der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ noch als Seinsmetaphysik interpretiert

Aqu., s. Job, 3 (op. omn. XXVI, 20 sq.); eine im Unterschied zum Griechischen stets konkrete und persönliche Verdammung des Geborenwerdens findet sich im AT: 1 Mak. 2, 7; Jer 20, 14–18; Hiob 3; Pred. 4, 2–3; eine Reihe ähnlicher Formulierungen zur obigen Matthäus-Stelle bei Strack-Billerbeck, Kom. z. NT aus Talmud und Midrasch I p. 989 sq.

¹⁵ vera relig. XVIII, 35; CL 32, 208; de gen. ad Litt. I, 8, 14; PL 34, 251: Duo quippe sunt, propter quae amat Deus creaturam suam, ut sit et ut maneat. — Die Liebe Gottes als Seinsgrund wird später zur Legitimation der Selbstliebe: dilige te quod diligaris ab illo, Hugo v. St. Viktor, de arrha animae; PL 176, 955 D.

¹⁶ Heinrich v. Gent, Lect. ord. (XXXVI, 34): cum dicit ‚ut essent‘ (sap. 1, 14), quod pertinet ad causam finalem; Bonaventura, com. in sap. 1 (VI, 117 a); Thomas Aqu., pot. 5, 4: ... quod creaturas fecerit propter earum esse ...; Meister Eckhart, Sap n. 19–40 (LW II, 339–362).

¹⁷ Augustinus, doct. christ. I, 32, 35; CL 32, 26: Quia enim bonus est, sumus; et in quantum sumus, boni sumus; zu vergleichen wäre noch die im Mittelalter viel kommentierte „Axiomenschrift“ (Schrumpf, 7) des Boethius: quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona.

¹⁸ cf. p. 26 n. 25.

— so das sprachliche Kriterium grundsätzlich verlassend¹⁹ —, erblickt aber andererseits darin eine durchgehende, sich radikalisierende Seinsvergessenheit in der Substitution des Seins durch das Seiende. Ohne einen solchen auf die Geschichte projizierten Einheits- und Dekadenzaspekt läßt sich auch Gilson's Interpretation der Ontologiegeschichte als fortlaufende Substituierung verstehen: des Seins durch das Wesen. Es gibt für Gilson nur einen Philosophen, dem eine „philosophie de l'être moins l'essence“²⁰ gelungen ist: Thomas von Aquin, an dessen Theorie der Differenz von Sein und Wesen das Interpretationsinstrumentarium Existentialismus — Essentialismus gewonnen ist. Diese These hat bei Gilson keine Heidegger-kritische Seite. Aber wohl durch seine Inspiration ist auch im Umkreis Heideggers die These vom Ausnahmecharakter der thomasischen These vom Sein gestützt worden. Wie der in der Einleitung bereits genannte Gustav Siewerth hat auch J. B. Lotz dies nochmals (in einer Heidegger-Festschrift) zu untermauern gesucht.²¹

Falls dies zutrifft, legt es sich doch wiederum nahe, nach antizipierenden Theorien oder schon vor Thomas einsetzenden Tendenzen zu fragen. Ist es schon die in der Formulierung des Porphyrios vom ἐνεργεῖν καθ'αὐτόν als griechischem Äquivalent des actus purus sich manifestierende Tendenz, darin eine ontologische Differenz zum Seienden (αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος) zu denken?²² Oder gar schon im platonischen Gedanken der absoluten Transzendenz des Einen, das gleichwohl allem Seienden das Sein gewährt?²³

Vermutlich lassen sich im Rahmen einer Arbeit, in der auf ein sprachliches Kriterium nicht ganz verzichtet werden kann, wenn sie sich keinen großen autoritativen Anschluß an Heidegger, oder eine übergroße Beweislast aufbürden will, weder ein inhaltliches Kriterium angeben, das nach

¹⁹ cf. H. Deku, quod deus sit, 125; er übersetzt das Seinsverständnis als „allgemeine(n) Verstehenshorizont“, der sich in der Sprache konkretisiere; die Seinsunmittelbarkeit der Sprache bei Antisthenes und Heidegger glaubt C. Fabro konstatieren zu können: Participation et causalité p. 177 n. 220.

²⁰ L'Etre et l'essence, 297; 306.

²¹ Das Sein selbst und das subsistierende Sein, in: M. Heidegger zum 70. Geburtstag, Tübingen 1959, 180–194; auch Gilson möchte Thomas von der Seinsvergessenheit ausgenommen wissen, ansonsten zu Heidegger, L'être et l'essence ³1981, 365 sq.; Constantes philosophiques, cap. VI–VII.

²² in Parm. XII, 25–27 (Hadot 104); Beierwaltes, Platonismus und Idealismus, 24 sq.; ausdrücklich gegen Heidegger, ders., Identität und Differenz, 138.

²³ H. Boeder, Weshalb „Sein des Seienden“, 128–133; Boeder versucht dies zu erweisen durch Rückverfolgung thomasischer Gedanken (126 sq.).

einem bestimmten Verständnis von Sein einen Text auf dieses hin prüft, noch ein rein formales, das gänzlich absähe von Motiv und Ziel des Frageinteresses. Dies könnten die folgenden Analysen bestätigen, die zwar durchweg von antiker Fragestellung und Tradition ausgehen, durch den Schöpfungsbegriff aber in eine neue Dimension gestellt werden.

Man kann den Verweis auf den Schöpfungsbegriff verstehen als den sich damit eröffnenden neuen Problemhorizont und zugleich als Erklärung der eminenten Vordringlichkeit, mit der das Sein der Dinge thematisiert wird. Die mittelalterlichen Kontroversen, die uns hier vorrangig beschäftigen sollen, betreffen allerdings nicht den Schöpfungsgedanken als solchen, denn dieser war als integraler Bestandteil des Glaubens allen mittelalterlichen Theologen gemeinsam vorgegeben. Kontrovers waren allerdings die Mittel seiner denkerischen Explikation; es kann wiederum als zusätzliche Rechtfertigung unseres Ansatzes beim creatio-Begriff verstanden werden, wenn in der Diskussion um die Verhältnisbestimmung von Sein und Wesen zwischen Ägidius Romanus und Heinrich von Gent eine Formel polemisch hin- und hergeschoben wird, die auch als mittelalterlicher Erbnachfolger des $\sigma\phi\lambda\epsilon\iota\nu\ \tau\alpha\ \phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$ gelten kann: *salvare creationem*. Was zunächst nur der systematische Ort eines Problems war, nämlich der Kontingenzstatus alles Endlichen (als Geschaffenen), wird in der Auseinandersetzung explizit zur Theoriebedingung. Jede mittelalterliche Ontologie steht unter dem Anspruch, diese Rettung zu vermögen; dies ist ihr wichtigstes Wahrheitskriterium; sie diskreditiert sich, sobald sie sich den Verdacht zuzieht, das *salvare creationem* zu gefährden.

Da nun aber die Gefährdungen nur aus dem Explikationsinstrumentarium stammen können, bedarf es zunächst einer Aufarbeitung derjenigen Theoreme, deren Modifizierung für die mittelalterliche Seinsfrage relevant wurde.

Gegen Ende des 12. Jahrhunderts gelangte eine von Gerhard von Cremona besorgte lateinische Übersetzung eines bis heute unbekannt gebliebenen arabischen Autors²⁴ in den westlichen Kulturkreis, die dort als „*Liber de causis*“ eine gewaltige Verbreitung gefunden hat (noch heute existieren davon über 150 Handschriften in den europäischen Bibliotheken). Lange Zeit für den theologischen Abschluß der Metaphysik des Aristoteles gehalten, bemerkte erstmals Thomas v. Aquin²⁵ den Zusam-

²⁴ ein Forschungsbericht bei H.-D. Saffrey, *L'état actuel des recherches sur le liber de causis comme source de la métaphysique au moyen âge*, in: *Misc. Med.* II (1963), 267–281.

²⁵ in *de causis*, prooem. (9).

menhang mit der „Elementatio theologica“ des Proklos, die der Anonymus ausführlich benutzt hat.

Nun hat man in diesem Werk eine gewisse Nähe zum Schöpfungs-begriff gesehen; zwar steht an der Stelle des lateinischen (Übersetzungs-) Wortes „creare“ im Arabischen ein schwächeres, jedenfalls nicht der Terminus für „Schöpfung“ des Koran.²⁶ Und „obwohl Sein als Ereignis gefaßt wird ..., vermag ... der Begriff der freien Möglichkeit nicht ausreichend gedacht zu werden.“²⁷ Die Frage allerdings, inwieweit dadurch schon der Begriff der Existenz spruchreif geworden ist, blieb umstritten. Während es Saffrey für den „Liber de causis“ ebenso wie für Plotin und Proklos ablehnte: „Ce qui est sùr, c'est que le concept d'existence n'est pas dégagé“²⁸, konzidiert Beierwaltes, daß „die Wendung des Denkens in die Frage nach dem Wesen von Möglichkeit und Existenz wenigstens vorbereitet“²⁹ sei. L. Sweeney dagegen verweist auf das Lehrstück, wonach „the first Cause is *Being*, and the being which it bestows upon a creature comes *before* the receptions of forms, knowledge or any other perfection and results, apparently, in the very existence of the creature.“³⁰

Die Frage soll und braucht hier nicht entschieden zu werden. Die auffällige Häufigkeit, mit der bei Thomas v. Aquin, Heinrich v. Gent, Meister Eckhart u. a. aus der propositio 4 der Satz zitiert wurde: „Prima rerum creatarum est esse“³¹, scheint eine ebenso starke Dokumentation für den Gedanken eines Seins darzustellen, das nicht auf eine einzelne Kategorie oder eine bestimmte Form eingeschränkt ist. Dieser Gedanke entfaltet zwei Möglichkeiten, die an späterer Stelle eingehender erörtert werden sollen: entweder ein Sein, das alle kategorialen Bestimmungen in sich schon enthält, so daß Kategorialität nur eine Limitations- und Bestimmungsfunktion ausübt; oder es ist die pure Existenz eines Dinges, dessen Bestimmtheit mit seiner Kategorialität zusammenfällt. Im „Liber de causis“ selbst tritt jedoch das Problem der Bestimmtheit nicht in der Form der Kategorialität auf, sondern in der einer hierarchisch gestuften

²⁶ H. Barth, Philosophie der Erscheinung I, 282 n.

²⁷ Beierwaltes, Der Kommentar ..., 193.

²⁸ Sancti Thomae de Aquino super librum de causis expositio, ed. H.-D. Saffrey, p. XXXI.

²⁹ Der Kommentar, 194; ähnlich Barth, l. c.: „daß sich der ‚Liber de causis‘ der Frage nach der Existenz gewissermaßen annähert, indem das ‚erste Sein‘ allen Dingen das Sein (ens) verleiht, und zwar per modum creationis.“

³⁰ Doctrine of Creation, 287; cf. p. 289.

³¹ Die einschlägigen Kommentare dazu sind nicht immer die instruktivsten und problem-sichtigsten: Roger Bacon etwa problematisiert die prop. 4 weiter gar nicht (ed. Steele 36 sq.); zu Thomas' Kommentar: Beierwaltes, Der Kommentar, 212 sq.

Formenordnung (Triade: Sein — Leben — Denken), in der das jeweils Besondere das Allgemeinere in eingeschränkter Weise ist, und umgekehrt das Allgemeine das Besondere mit umfaßt, im wörtlichen Sinne des „Enthaltens“.

Ganz besonders bemerkenswert scheint, daß an davon weit entfernter Stelle, aber ebenfalls innerhalb der neuplatonisierenden Tradition, ein ganz ähnlicher Gedanke auftritt. Clarembaldus von Arras, ein Mann aus der großen Zeit Chartres', Schüler von Hugo von St. Viktor und Thierry de Chartres, gibt in seinem Kommentar zu Boethius „De hebdomadibus“ zum 6. Axiom: *omne quod est, participat eo quod est esse ut sit. Alio vero participat ut sit aliquid ...*, folgende Erklärung:

„omne“ igitur „quod est“ antequam sit necesse est participet essendi forma tantum „ut sit“. „Alio vero“ hoc est aliqua posteriori forma, sive ea sit substantialis sive accidentalis, „participat ut aliquid sit“ hoc est vel animal vel lapis vel album vel rotundum vel grave vel his aliquid simile ... „Est vero“ ex forma essendi prius „ut“ deinde „participet alio quolibet“ hoc est posteriorem capiat formam per quam aliquid sit, hoc est hoc vel illud, vel tale vel non tale. Unde inter decem quaestiones naturales prior est illa in qua quaeritur an res sit.³²

G. Schrimpf hat in seinem Buch über die Rezeptionsgeschichte von Boethius' „De hebdomadibus“ dazu konstatiert: „Zum ersten Mal in der Geschichte der Deutungen von DH wird hier, sei es bewußt oder unbewußt, das Sein der Einzeldinge, sofern es ihnen immanent ist, als Dasein gedeutet.“ Schrimpf sieht darin — wohl zu Recht — ein Mißverständnis des Boethius.³³

Mit diesen beiden Beispielen könnte sich gezeigt haben, wie vorchristliches Ideengut in das christliche Denken des Seins integriert wird, aber nicht so, daß dieses sich jenem einfach opfert, oder auch nur, daß antike Ideen, Methoden, Theorien als Instrumentarium verwendet würden, sondern so, daß es seine Funktionstüchtigkeit für die Seinsfrage erst im christlich motivierten und modifizierenden Zugriff erhält.

Schöpfung wird verstanden als eine, wenn auch exzeptionelle Form der Urhebung. Wenn man sich, was Verursachung heißt, von den antiken Theorien sagen läßt, dann müssen diese doch so gedacht sein, daß sie das in ihnen zunächst nicht vorgesehene exzeptionelle Moment in sich aufzunehmen vermögen. Ob Gott als zusätzliche Ursache zu denken

³² Expos. s. 1. „de hebd.“, 22 (Häring 203).

³³ Die Axiomenschrift, 112; „Liegt hier der Anfang der Auseinandersetzung um die scharfe Trennung von Dasein und Sosein? Ihr Ursprung beruhte dann auf einem Mangel an gründlichem Nachdenken.“

möglich ist, bestimmte den Inhalt einer weit ausgreifenden Diskussion bis in den Okkasionalismus des 17. Jahrhunderts und noch darüber hinaus. Es scheint nämlich, als würden sich unendliche und endliche Kausierung gegenseitig zur Redundanz zwingen. Eine wahrhaft göttlich gedachte Ursache enthält ja per definitionem keinen Bedarf an zusätzlichen Hilfsmotoren. Umgekehrt, wenn das aristotelische Kausalschema der vierfachen Determination die Wirklichkeit des Gewordenen erklärt, was soll dann die *causa prima* in genuiner Weise darüber hinaus noch erklären?

Die Modifikationen lassen sich, so scheint es, nur an einzelnen Kausaltypen zeigen. An den beiden zuletzt genannten Beispielen zur *causa formalis* wird gewissermaßen eine Kompetenzaufspaltung deutlich. Alle formale Bestimmung durch die „Idee“ enthält noch nicht das Moment des Daseins. (Was es davon abgesehen für den Status der Formen bedeutet, daß sie nicht mehr ewige Strukturen darstellen, sondern mit der Schöpfung assoziiert werden, wird an späterer Stelle noch zu erörtern sein.) Das Da-Sein scheint sowohl im „*Liber de causis*“ wie im Boethius-Kommentar des Clarembaldus sogar das allen anderen Bestimmungen Vorgängige zu sein. Damit soll in keiner Weise angedeutet sein, daß die Aufspaltung eine Verlegenheitslösung aus Gründen dogmatischer Kohärenz sei. Vielmehr hat diese Theorienot eine Entdeckung befördert, die sich nun nicht mehr mit dem Erklärungspotential der *causa finalis* hätte hinreichend auffangen lassen.

Dagegen ließe sich einwenden, daß als ähnliches Manko auch schon Aristoteles an der platonischen Idee kritisierte, sie erkläre nicht die Veränderung, das Gewordensein.³⁴ Aber interessanterweise ist auch diejenige Instanz, die Aristoteles dafür noch einführte, die *causa efficiens*, einem analogen Modifikationsprozeß unterworfen wie die *causa formalis*.

In der antiken Tradition war die „*causa efficiens*“ verstanden worden als *bewegende* Ursache; Aristoteles sah, daß selbst eine unendliche Kette von Bewegungsursachen — was im Rahmen des antiken Weltbildes selbstverständlich war — doch noch die Notwendigkeit einer ersten Bewegungsursache impliziert. Diese muß, wenn sie als *erste* zu denken ist, zugleich als unbewegt gedacht werden: *πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον*. Der Gedanke eines selbst unbeweglich bleibenden Bewegten, schon in der Antike weiter übernommen³⁵, wurde auch für die als zeitlos bestimmte Schöpfung inve-

³⁴ de gen. et corr. 335 b 7 sqq.

³⁵ Proklos, Elem. theol., 26: τὸ ἐν ἀκινήτως ὑφίστησιν.

stiert: *Creatio autem ... non potest accipi ut moveri, quod est ante terminum motus, sed accipitur ut in facto esse ...*³⁶

Wenn aber die *causa prima* als *causa universalis* im schlechthinnigen Sinne zu verstehen ist, wenn ausnahmslos alles unter ihre schöpferische Urheberschaft fällt, dann auch die *unbewegten* Formen. Für diese aber kann sie naturgemäß nicht als Bewegungsursache fungieren. So heißt es in einem Text (dem schon eine von Albertus Magnus angestellte Überlegung vorausgeht) bei Petrus de Alvernia:

Aliquid autem est principium acquirendi esse alii per motum, sicut contingit in naturalibus, et universaliter in transmutationibus. Aliquid etiam principium est acquirendi esse alii per simplicem eductionem et emanationem, sicut contingit in immobilibus et immaterialibus. Efficiens vero primo modo dictum, quod non agit nisi mediante motu, dicitur *unde principium motus*, sed secundo modo dicitur *unde principium esse*. Primum efficiens usitatur in naturalibus, secundum autem in mathematicis et divinis.³⁷

Die der vorhergehenden Aufspaltung des Formalgrundes analoge des Wirkgrundes zeitigt in beiden Fällen eine Tendenz, die, vorsichtig gesagt, zu einer Herauskristallisierung des Seins führt (dessen Bedeutung hier noch ungeklärt bleiben kann). In diesem Zusammenhang steht auch die thomatische Lehre vom *esse* als *proprius effectus primi agentis*, die sowohl zu den Theorieelementen der Realdistinktion gehört, als auch Bestandteil der daran anschließenden Kontroversen wurde. An dieser Stelle war allererst hinzuweisen auf Modifikationen und Erweiterungen klassischer Theorien unter dem Aspekt der nun neu ermöglichten Thematisierung des Seins.

³⁶ Thomas Aqu., pot. 3, 3; Sent II d. 1, 1, 2 ad 2; ScG II, 37 (1131): *creatio mutatio dici non potest*; die Frage, was das Motiv der Schöpfung war, muß sich zwar auf diese Rede von „Bewegung“ einlassen, aber der „Beweggrund“ ist ja mit dem Wesen Gottes identisch: *ad productionem creaturarum nihil aliud movet Deum nisi sua bonitas, quam rebus aliis communicare voluit*, ScG II, 46 (1234).

³⁷ in Met. III, 3 (Dunphy 291); cf. H. Dunphy, Peter of Auvergne and the twofold efficient cause, in: *Med. St.* 28 (1966), 1–21; ders., Albert and the five causes, in: *AHDLMA* 41 (1966), 7–21; Et. Gilson, Notes pour l'histoire de la cause efficiente, in: *AHDLMA* 37 (1962), 7–31; Thomas Aqu., Sent I d. 37, 1, 1: *Sicut enim dicit Avicenna, lib. I, Sufficientiae, cap. 11, haec est differentia inter agens divinum et agens naturale, quod agens naturale est tantum causa motus, et agens divinum est causa esse*.

4. Kapitel

Der Primat des Seins

Das wichtigste Element in der Modifikation der klassischen Theorie des Seienden als Seienden wurde wohl durch Avicenna eingeleitet, und zwar durch seine Lehre von der gnoseologischen Priorität des Seins. Dies soll aus drei Gründen in einem eigenen Kapitel behandelt werden: erstens, weil hiermit nicht eigentlich Theorieelemente sich unter einer neuen Frage verändern, sondern eine Denkstruktur auf einen zusätzlichen Bereich angewendet wird; zweitens, weil diese Theorieerweiterung keinen erkennbaren Anstoß aus der Schöpfungskonzeption der Welt erhalten hat; drittens, weil, was bei Avicenna textlich eher peripheren Status hat, erst in der Rezeption durch die lateinische Scholastik eine immense Bedeutung erlangt hat, die zudem durch eine bloße Zitationsstatistik nicht zu verdeutlichen wäre.

4.1. Die antike Denkform endlicher Ganzheit

Seit Platon heißt Wille nicht directionsloser Trieb, sondern eine auf etwas hin intentional strukturierte Tendenz: Wir wollen stets etwas. Gleichzeitig wollen wir, was immer wir in concreto wollen, nicht schlechthin und unbedingt, sondern um etwas willen. Die Komplexität des Wollens ist also durch die Relation Mittel—Zweck bestimmt. Platon hat diesen Gedanken mit der Zuspitzung versehen, daß wir eigentlich nur den Zweck wollen, da wir zum einen ohne diesen die Mittel nicht wollten und zum anderen dieser identisch bleibt, während wir unter Umständen die Mittel gerade variieren.¹ Die Frage ist allerdings, ob dieser Finalnexus unendlich sein kann. Wäre er dies, insofern schlechthin alle Wollensinhalte instrumentellen Charakter haben, so hätte, dies ist Platons These, das Wollen keinen

¹ Gorg. 467 sq.; da die pure Machtexpansion das falsche Mittel zur Erreichung dessen ist, was wir eigentlich wollen, kann Platon sagen, die Tyrannen täten nicht, was sie wollen: Gorg. 466e

Sinn. Es muß also ein letztes Um-willen geben, das alle partikularen Intentionen dirigiert; dies heißt aber, daß es nicht gleichsam das Ende aller Willensinhalte sein kann, sondern in allen diesen präsent sein muß als *πρῶτον φίλον*.²

Dieses Konzept, daß sinnvolles Wollen nur möglich ist unter der Bedingung endlicher Totalität, hat schon bei Platon ihr theoretisches Pendant gefunden in der hierarchischen Abstufung der *τέχναι* und dem final ausgerichteten Bildungsgang der „Politeia“, der dort auf die Dialektik, und diese wiederum auf die Erkenntnis des Guten zielt.³ Es ist hier weder der Ort für eine historische, noch gar für eine systematische Diskussion der Frage, welches der Sinn einer obersten Wissenschaft sein kann, welche Art von Kompetenz ihr zukommen könnte und sie vor anderen voraus haben könnte. Einzig der Gesichtspunkt der Ganzheit des Wissens unter dem dirigierenden Fixpunkt des Wissens des Guten⁴, der die Künste und Wissenschaften aus ihrem ranglosen Nebeneinander und der daraus folgenden beliebigen Relevanz nimmt, sei hier akzentuiert.

Obgleich Aristoteles in Platons Konzeption einer dialektischen Wissenschaft die Gefahr einer Universalwissenschaft sah, nimmt er den Aspekt der Ganzheit sowohl in praktischer wie in theoretischer Hinsicht auf, diese Unterscheidung der Hinsichten wird erst bei ihm zu einer Differenz.

Die finale Verknüpfung der Willensinhalte kann nur dann sinnvolles Wollen ermöglichen, wenn diese sich nicht ins Unendliche ausdehnt. Da der Gedanke des puren Strebens für Aristoteles ein Ungedanke ist, kann Streben nur innerhalb eines finiten Progresses zur Erfüllung kommen,

² Lys. 219 e; die Stoa hat den Ausdruck für eine *vor* allen Optionen liegende Fundamentaloption geprägt; *ὁρμὴν πρὸς ὁρμῆς* (SVF III n. 173). — Das Mittelalter hat diese Theorie übernommen: Die Konstatierung der faktisch endlosen Mannigfaltigkeit der Willensinhalte sowie die Analyse dessen, was in all diesen eigentlich und im Grunde gewollt wird. Dies wird paradoxerweise daran abgelesen, wo der unstete Wechsel der Inhalte zur Ruhe kommt: der Wille erreicht also seine Eigentlichkeit in der Aufhebung der Mittel-Zweck-Differenz: Augustinus, Conf. I, 1, 1; CL 27 p. 1; Boethius, cons. philos. III c. 9, 27; CL 94, 52; besonders: Gregorius Magnus, Moral. XXVI, 44, 79; PL 76, 395; Thomas Aqu., sth. I–II, 2, 8: nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale. Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo. Duns Scotus, ord. I, d. 2 p. 1 q. 1–2 n. 130 (II, 205): experimur actu amandi bonum infinitum, immo non videtur voluntas in alio perfecte quietari.

³ rep. 532 ab: καὶ μὴ ἀποστῇ πρὶν ἂν αὐτὸ ὃ ἐστὶν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσῃ λάβῃ, ἐπ’ αὐτῷ γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει. R. Spaemann, Philosophie als institutionalisierte Naivität, 140: „Entweder also, die Philosophie kommt bei ihrem Fragen bei einem Anhypotheton, einem letzten nicht hinterfragbaren Grund an, oder es wäre besser, sie finge gar nicht an.“

⁴ Phil. 62 d.

d. h. sinnvoll sein.⁵ Dieselbe endliche Ganzheit, die das Wollen sinnvoll, also allererst zum Wollen macht, konstituiert auch das Wissen im aristotelischen Sinne. Denn dessen beide Definitionselemente, Notwendigkeit und Begründung⁶, erfordern eine rangmäßig endliche Ursachenkette. Es heißt anschließend an den eben zitierten Text aus der „Metaphysik“: ἀλλὰ μὴν καὶ εἰ ἄπειρά γ' ἦσαν πλήθει τὰ εἶδη τῶν αἰτίων, οὐκ ἂν ἦν οὐδ' οὕτω τὸ γινώσκειν.⁷ Es ist leicht einzusehen, daß ein solcher endlicher Begründungszusammenhang gleichwohl nicht homogen sein kann. Denn alle Begründungssätze haben ihre Wahrheit aus anderen und allgemeinen, ausgenommen diejenigen, die ihre Wahrheit in sich selbst haben, mithin evident sind. Die alles andere begründenden ersten Axiome können nur dann in Wahrheit erste sein, wenn sie von sich her überzeugend wirken⁸, so daß es nun eine Frage der Bildung scheint, ob man weiß, wann das Warum-Fragen ans Ende kommen muß oder ins Leere stößt.⁹

4.2. Avicennas Übertragung dieser Denkform

Endliche Ganzheit als Bedingung und Sinngrund von Wollen und Wissen haben sich als Charakteristikum sowohl der platonischen wie der aristotelischen Philosophie erweisen lassen. Diese Denkform wird zwar im Mittelalter ohne Einschränkung beibehalten, sie bekommt aber ihre Virulenz erst durch eine Erweiterung, die Avicenna vorgenommen hat.

Diese Erweiterung scheint in gewissem Sinne in den beiden klassischen Denkformen vorbereitet: Die Anhaltspunkte dafür finden sich in der aristotelischen Definitionslehre, nach der zum einen die definitiorischen Elemente „früher“ sein müssen¹ und zum anderen die jeweils ursprünglicheren Elemente in einem nur finiten Regreß sich zurückverfolgen lassen müssen²;

⁵ Eth. Nic. I, 2; 1094 a 18–22; Anal. post. I, 2; 72 a 29–30; Met. 994 b 9–17.

⁶ Anal. post. 71 b 9–12; Phys. 184 a 12–14.

⁷ Met. 994 b 28–30.

⁸ Top. 100 a 30–62: ἔστι δὲ ἀληθὴ μὲν καὶ πρῶτα τὰ μὴ δι' ἑτέρων ἀλλὰ δι' αὐτῶν ἔχοντα τὴν πίστιν ...; der Ort, an dem die ersten Sätze präsent sind, ist der νοῦς: Eth. Nic. 1141 a 7–8.

⁹ Met. 1006 a 6–7; Eth. Nic. 1140 b 31–35; 1142 a 25–6; de an. 430 a 26–28; zum aristotelischen Wissensbegriff: O. Höffe, Einführung in die Wissenschaftstheorie der Zweiten Analytik, in: Aristoteles, Lehre vom Beweis oder Zweite Analytik, Hamburg 1976, zu Poppers Kritik an diesem Wissensbegriff bes. p. XXV–XXVIII.

¹ Top. VI, 4; 141 a 32–34.

² Anal. post. 82 b 37–40.

aber auch die Theorie des Porphyrios von einer nach Allgemeinheitsgraden gestuften Ordnung der Art- und Gattungsbegriffe (*arbor porphyriana*)³, mit der Porphyrios die aristotelische Definitionslehre auf die platonische Theorie der *Dihairesis* abbildet, kann man als antizipatorische Erweiterungen verstehen. Aber erst Avicenna zieht daraus die Konsequenz und wendet jene beschriebene Denkform auch auf das Reich der Begriffe an, auf die Elemente der Definitionen und Begründungssätze mithin. Auch diese müssen zuletzt auf schlechthin erste und früheste reduzierbar sein. Sie sind nicht „von Natur“ früher, sondern sogar „für uns“ früher. Dies dokumentiert ein Text, der in der lateinischen Scholastik endlose Male zitiert oder angedeutet wird. In der *Metaphysik* (*Philosophia prima*) schreibt Avicenna:

*Dicemus igitur quod res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se, sicut credulitas quae habet prima principia, ex quibus ipsa provenit per se, et est alia ab eis, sed propter ea.*⁴

Es gibt also nicht nur so etwas wie allgemeinste Axiome, sondern auch allerallgemeinste Begriffe. Ihre Bedeutung läßt sich infolgedessen nicht mehr aus anderen, noch „früheren“ gewinnen. Anspruch auf diesen Status haben insbesondere „res“ und „ens“ (das „necesse“ wird in der Scholastik fast ausnahmslos übergangen); das aber heißt: Für das Seiende trifft nicht nur der Status der nicht mehr übersteigbaren Allgemeinheit zu, sondern auch der des schlechthinigen Bekanntseins; seine Bedeutung ist durch nichts anderes vermittelt. Das heißt allerdings schon bei Avicenna nicht, daß die Bekanntheit den Charakter eines im statistischen Sinne Allgemeinverständlichen habe, durch das sich die ontologische Frage nach dem Sein erübrigen würde. Es muß auch für Avicenna (und die an ihn anschließende Scholastik) expliziert werden; allerdings kann die Bedeutung des Seins nicht definitorisch fixiert, sondern nur mit Methoden erschlossen werden, die das Definitionsverfahren substituieren:

³ die Porphyrios an der Kategorie der Substanz nur exemplifiziert: CAG IV, 1 p. 4 sq.

⁴ I, 5 (Van Riet 31 sq.): *nec dubitabis quin intentio istorum non sit iam impressa in anima legentis hunc librum* (p. 34); Sein kann nicht in Substantialität aufgehen, sonst würde die Seinsprädikation von der Substanz tautologisch: *Livre de science* I p. 114 sq.; das, was G. E. Moore „*naturalistic fallacy*“ bezüglich der Definition des „Guten“ genannt hat, ist ein ähnliches Argument: R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, 20 sq.; cf. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après ibn Sina* 1957 p. 3 sq.; E. Behler, *Die Ewigkeit der Welt*, 89: „gleichsam vorprädikativ bewußt und a priori eingeprägt“.

Ens non aliter describi potest nisi per nomen; quia est primum principium cuiuscumque descriptionis et ideo describi non potest. Sed eius conceptus statim in mente sistit nulla re mediante; et dividitur quadam in substantia et accidens.⁵

Dieser Gedanke, der auch bei al-Ghazzali einmal begegnet⁶, wurde noch in der Neuzeit tradiert⁷ und hat dort, höchstwahrscheinlich durch seine Verbindung mit dem Gedanken eines deduktiven Systems, in den die Denkform der endlichen Ganzheit transformiert wurde⁸, und der sich nun die Form eindeutiger und reiner Apriorität gab, dazu geführt, daß Avicennas These erheblich modifiziert und die auf ihn sich berufende Scholastik unverständlich wurde. Nicht nur der Charakter des „Ersten“ als solchen⁹, sondern auch die nunmehr psychologisierte Erstheit des Seins, die auf diese Weise zur „sonnenklaren Selbstverständlichkeit“¹⁰ geworden ist, hat die Seinsfrage a limine paralysiert. Die Interpretationsthese: „Das

⁵ Metaph. Compend. I, 3 (Caramè 5); Met. I, 5 (Van Riet 33): nullo modo potest manifestaria aliquid horum probatione quae non sit circularis, vel per quod sit notius illis. Obwohl die Thematisierung des Seins sich ganz der radikalisierten Kontingenzproblematik verdankt, enthält das Wissen des Seins seinen Ursprung nicht, Met. I, 5 (Van Riet 41): esse vero notius est quam non esse, esse enim cognoscitur per se, non esse vero cognoscitur per esse aliquo modo. — Pascal, De l'esprit géométrique (SW IX, 248 sq.) weist darauf hin, daß jede Definition des Seins allein schon durch ihren prädikativen Charakter (c'est ...) das definendum schon enthielte, d. h. notwendig zirkulär wäre. — Die Behauptung von der Undefinierbarkeit des Seins wäre nur dann ein Hindernis für die sog. Seinsfrage gewesen, wie Heidegger es behauptet (SuZ, GA II, 5 sq.), wenn Definierbarkeit als das einschränkungslose Kriterium für Wissen angesehen worden wäre und deshalb Ontologie als Definitions- und Deduktionszusammenhang more geometrico zu explizieren gewesen wäre; zur Vorgehensweise des Aristoteles: Met. 1048 ab; eine schulmäßige Entfaltung bei Van Steenberghen, Ontologie, p. 62.

⁶ Logica, prooem. 1 (Lohr 240): Quod autem imaginatur statim sine inquisitione est sicut ‚ens‘ et ‚res‘ et similia.

⁷ Zu nennen wäre etwa Descartes (VII, 166): In omnis rei idea sive conceptu continetur existentia, quia nihil possumus concipere nisi sub ratione entis; an die Stelle des Widerspruchssatzes als des ersten Prinzips bei Aristoteles tritt jedoch analog, weil ebenfalls intuitiv erfaßt, das „cogito“: prima quaedam notitia est ... tanquam per se notam simpliciter intuitus (VII, 140; cf. IV, 444 sq.); auch der vorkritische Kant sagt, „daß unsere Erkenntnis sich doch zuletzt in unauflösbare Begriffe endige“ (Beweisgrund, AA II, 73), so daß einige nicht mehr weiter analysierbar sind, indem sie auf noch einfachere und klarere Begriffe zurückgeführt würden: „Dieses ist der Fall bei unserer Erklärung von der Existenz.“

⁸ Spaemann, Spontaneität und Reflexion, 60 sq.

⁹ Eine der Idiosynkrasien der Philosophie bestünde darin, schreibt Nietzsche, „das Letzte und das Erste zu verwechseln. Sie setzen das, was am Ende kommt ... — die ‚höchsten Begriffe‘, das heisst die allgemeinsten, die leersten Begriffe, den letzten Rauch der verdunstenden Realität an den Anfang als Anfang.“ Götzen-Dämmerung, KGA VI, 3 p. 70.

¹⁰ Heidegger, SuZ, GA II, 3.

Sein ist das Selbstverständlichste“¹¹ erinnert allerdings weniger an die scholastische Theorie als vielmehr an die Logik (und Philosophielehrbücher) des 19. Jahrhunderts. Auch Frege etwa behauptet in seinem „Dialog mit Pünjer über Existenz“, „dass das Wort, existieren‘ etwas vollkommen Selbstverständliches bedeutet ...“¹². Daß das *ens* die erste Bestimmung sei, die dem Geist gegeben ist, wie die Scholastik behauptet, erscheint auch E. Tugendhat als Absurdität.¹³ Es ist angesichts dessen bezeichnend für die Verlegenheit, in die man durch die Verschiebung des Gedankens und der Kritik an diesem geraten ist, wenn in einer Ausgabe von Thomas' v. Aquin „De ente et essentia“¹⁴ auf entwicklungspsychologische Behauptungen zurückgegriffen wird; K. Bühler hat auf „die auffallend frühe Verwendung der Namen, Ding etwas etc. ...“ hingewiesen und darin einen „primitiven entwicklungsgeschichtlichen Ausdruck des apriorischen

Nun scheint in der Tat die Scholastik jene Avicenna-Passage gerade nicht so verstanden zu haben, als gäbe es beim Wort „Sein“ nur das zu verstehen, was man schon verstanden habe. Im genannten Thomas-Traktat steht sie sogar am Anfang, offenbar als Begründung dafür, welche Relevanz der *Klärung* des *ens* zukommt. Denn, um mit Hegel zu sprechen: „Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es *bekannt* ist, nicht *erkannt*.“¹⁵ Was meint also die Rede vom Bekanntesten, wenn es doch nicht das Ende eines Erkenntnisprozesses im Sinne seines Überflüssiggewordenseins bedeutet, sondern gerade der Anstoß für einen solchen ist? Zunächst sei nur auf eine vielleicht hilfreiche Analogie bei Augustinus hingewiesen. In der vielzitierten Frage Augustins nach der Zeit wird ebenfalls die Vertrautheit und Bekanntheit festgestellt, die allerdings sofort ausfällt, wenn das Gewußte expliziert werden soll: *Quid est enim tempus? ... Quid autem familiarius et notius in loquendo commemoramus quam tempus? ... Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.*¹⁷

¹¹ Heidegger, Aristoteles, GA XXXIII, 47.

¹² Nachgelassene Schriften I, 74 (Hermes).

¹³ Vorlesungen ..., 72: „Wieso dieser Satz, der dem unvoreingenommenen Betrachter ganz uneinsichtig, ja unverständlich erscheinen muß, von einer ganzen Tradition als oberste Evidenz in Anspruch genommen werden konnte, wird erst durch den Begriff des Vorstellens verständlich ...“ cf. p. 87 sqq.

¹⁴ ed. R. Allers, Darmstadt 1965 p. 118.

¹⁵ Die geistige Entwicklung des Kindes, Jena 1930 p. 420; es bleibt im Kontext durchaus ungeklärt, ob ein entwicklungspsychologisches Faktum (wenn es denn eines ist!) einen apriorischen Sachverhalt „auszudrücken“ vermag.

¹⁶ Phän., GA IX, 26; Enz. § 1; Gesch. d. Philos., XVII, 49.

¹⁷ Conf. XI, 14, 17; CL 27, 202; das bemerkenswerteste an den modernen Stellungnahmen

4.3. Thomas von Aquin

Der Satz von Avicenna wird zwar in der gesamten Scholastik zitiert, aber offenkundig hat niemand darin eine Gefährdung für die Thematisierung des Seins gesehen. Er wurde vielmehr selbst zum Anstoß für mannigfache Explikationen. Diese sollen nun an einer (chronologisch geordneten) Reihe von Scholastikern dargestellt werden. Der Sinn der folgenden Paragraphen ist also ein dreifacher: eine der für unser Thema maßgeblichsten Theorieerweiterungen, die damit erreichte Stütze des Primats des Seins und schon so etwas wie eine Tendenz im Verfolg der Interpretationsgeschichte aufzuzeigen. Es handelt sich dann am Ende nicht mehr um eine bloße Theorieergänzung, sondern schon um eine folgenreiche Verwandlung. Die erste bedeutende Anknüpfung an den Satz des Avicenna nimmt Thomas v. Aquin vor.

Alle Bestimmungen, die Thomas aus diesem Gedanken folgert, lassen sich ablesen an den Formulierungen, die er in den bekannten Passagen zu Beginn von „de veritate“ gibt:

Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit est ens, ut Avicenna dicit in principio *Metaphysicae* suae.¹

zu Augustinus (eine ähnliche Passage übrigens bei Simplicius, in *Phys.*, CAG IX p. 695, 13–20) ist weniger, daß Augustins Frage anders beantwortet würde, als vielmehr der Umstand, daß man die Frage als solche für verfehlt hält. Während Wittgenstein die Reflexivität als solche für die Resultatlosigkeit verantwortlich macht (*Philos. Unters.* § 89; *Schriften I*, 336sq.), ist es für Heidegger zirkulär, mit einem implizit zeitlich verstandenen Sein (als Gegenwart, „Anwesen“) nach der Zeit zu fragen: „Jede Frage nach dem Sein der Zeit hat die Zeit schon mißverstanden.“ *Logik*, GA XXI, 339.

¹ ver. 1,1; das Sein ist ebensowenig etwas Selbstverständliches wie seine Thematisierung; gleichwohl darf man es als eine strukturelle Differenz ansehen, wenn nicht mehr die Mathematik als eine unerläßliche Propädeutik (Platon, *rep.* 527 b, 521 d: ὁλκὸν ἀπὸ τοῦ γιγνομένου ἐπὶ τὶ ὄν; cf. W. Jaeger, *Paideia*, I, 401–405; III, 25–35; zur akademischen Tradition: Kremer, *Metaphysikbegriff* 102; Beierwaltes, *Proklos* 166 sq., 277) vorangestellt wird und auch keine spirituelle Einübung vermittelt des Gebetes ihm mehr vorausgeht (wie bei Proklos zu Beginn seines *Parmenides-Kommentars*; Cousin 617, 1–8). Diese Verschiebung ließe sich wohl zum einen erklären mit den veränderten wissenssoziologischen Rahmenbedingungen; wenn Ontologie einen fixierten institutionalisierten Platz eingeräumt bekommen hat, bedarf es nicht mehr einer Thematisierung der pädagogischen Disposition des Geistes; diese ist nicht verlassen, sondern selbstverständlich geworden; zum anderen hat das sehr wohl zu tun mit dem Seinsbegriff selbst: wenn es nicht mehr ein von anderem unterschiedenes „wahres Sein“ meint, das sich absetzt von anderen Regionen dessen, was es gibt, sondern der allgemeine Titel von Wirklichkeit geworden ist, dann muß das Thema seinen existentiellen Charakter verlieren und zu einem rein „theoretischen“ werden.

Zunächst muß die Eindeutigkeit bemerkt werden, die Thomas der Aussage Avicennas gibt. Während Avicenna drei Begriffe aufführt und al-Ghazzali die Zahl derartiger Primärbegriffe im Unbestimmten beläßt, reduziert sie Thomas auf einen und nur einen: das *ens*. Daß dies allerdings nicht einfach eine universelle Evidenz konstatiert, zeigt sich daran, daß Thomas verschiedene Begründungen dafür gibt. Er selbst hat sie allerdings nirgends systematisch vollständig aufgeführt; die wichtigsten seien daher in rekonstruierender Weise genannt:

- Die Einzigkeit entspricht einer Rückführung alles Seienden auf ein Eines, das allem anderen voraufgeht: *omnia entia reducuntur ad primum*.²
- Analog dazu werden alle Prinzipien des Wissens auf eines zurückgeführt, das allen anderen den Prinzipiencharakter erst verleiht. Thomas fährt daher an der nämlichen Stelle fort: *ita oportet quod principia demonstrationis reducuntur ad aliquod principium, quod principalius cadit in consideratione huius philosophiae. Hoc autem est, quod non contingit idem simul esse et non esse*.³ Seine „Erstheit“ (*primitas*, wie man später sagen wird) gründet wiederum in der des *ens*: *Quod quidem ea ratione primum est, quia termini eius sunt ens et non ens, qui primo in consideratione intellectus cadunt*.⁴ Die formale Parallelität leitet Thomas wie sonst die Scholastik von der doppelten Funktionsweise des Geistes ab: die Vergegenwärtigung einzelner (Wesens-)Inhalte und ihre positive oder negative Verknüpfung, d. h. das Urteil: *una, qua cognoscit quod quid est, quam vocatur indivisibilium intelligentia; alia, qua componit et dividit: in utroque est aliquod primum*.⁵ Der Reduzierungsgrund ist in beiden Fällen der aristotelische: So wie das Wollen, um ein sinnvolles zu sein, auf einen endlichen Finalnexus angewiesen ist, so bedarf das Wissen einer finiten Rekursmöglichkeit

² in Met. XI, 5 (2211); zur Reduzierung auf das *ens*: cf. Gilson, *Quasi definitio substantiae*, 116 sq.

³ l. c.; sth. I–II, 94, 2: *primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur super rationem entis et non entis*.

⁴ So wie die Evidenz des Prinzips: „*omne totum est maius sua parte*“ von der Kenntnis der Begriffe „*totum*“ und „*pars*“ abhängt: in Met. IV, 6 (605). – Durch diese Primatstellung des Begriffes „*ens*“ wird verständlich, warum Thomas die *ratio Anselmi* im Sinne eines selbstevidenten Satzes verstehen konnte – übrigens ganz parallel wie im eben zitierten Beispiel: *de ver.* 10, 12.

⁵ l. c.

auf ein erstes Prinzip. Denn, wie Aristoteles sagt, „Unendliches ist nicht zu durchlaufen.“⁶

- Die Gegebenheit des ens ist kein diskursives Denkeresultat, sondern die intuitive Vorbedingung der Ermöglichung solcher Resultate. Dies gilt für die Axiome wie für die Primärbegriffe.⁷ Auf diese im *habitus principiorum* gegenwärtigen Inhalte ist alle Gewißheit der übrigen Wissenssätze angewiesen; deren intuitive Gegenwart muß deshalb als nicht-irritierbar gedacht werden.⁸ Interessant ist, daß Thomas diesen Typus der unmittelbaren Präsenz gewisser Inhalte der Natur des Geistes⁹ zurechnet; intuitiv ist also dasjenige, worüber der Geist nicht verfügen kann, was ihm keinen Bewegungsspielraum läßt, was ihm aber allererst eine fundierte Bewegung des „discursus“ eröffnet. Die

⁶ in de trin. VI, 4: non est possibile in infinitum procedere, quia sic omnia scientia periret et quantum ad demonstrationes et quantum ad diffinitiones, cum „infinita non sit pertransire“; dieses aristotelische Prinzip gilt auch für die praktische Vernunft: sth. I–II, 1, 4; auch Marsilius v. Padua stützt sich auf „propositiones per se notae“: Defensor pacis I, 1 § 8.

⁷ ver. 8, 15: sine discursu principia cognoscimus simpliciter intuitu.

⁸ ver. 16, 2: Non enim posset aliqua firmitas vel certitudo in his quae sunt a principiis nisi ipsa principia essent firmiter stabilita ... omnis speculative cognitio derivatur ab aliqua certissima cognitione circa quam error esse non potest. — Unter dem Aspekt der Theoriestruktur steht also das cartesische Verfahren durchaus in klassischer Tradition (siehe Einl.; supra 4.2. n. 7); zudem gehört auch für die Scholastik die Selbstgewißheit zu den unmittelbaren Gewißheiten, in die keine Illusion eindringen kann: Thomas Aqu., ver. 10, 8 ad 8: scientia de anima est certissima, quod unusquisque in se ipso experitur se animam habere, et actus animae sibi inesse.; Wilhelm v. Auvergne, de an. I, 4 (II, suppl. p. 68).

⁹ pot. 2, 6 ad 1: ad intelligendum prima principia ducitur ex natura; qdl. VIII, 2, 2: in intellectu insunt nobis etiam naturaliter quaedam conceptiones omnibus notae; in de trin. VI, 4; ScG II, 83 (1678); da dem Denken ein schon-Erkant-haben vorausgeht (sth. II–II, 8, 1 ad 2), spricht Thomas sogar davon (ver. 11, 1), quod praexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus. — Für Thomas ist „Natur“ und „Geist“ ebensowenig eine vollständige Disjunktion wie „Natur und Wille“: die Tendenz auf den finis ultimus (in de trin. VI, 4 ad 5) ist ebenfalls vorgegeben und geht als „Natur“ in die Willensbestimmungen ein. Das Verhältnis des Willens zum Guten ist für diesen nicht disponibel: dispositio, per quam alicui videtur aliquid bonum et conveniens, fuerit naturalis et non subiacens voluntati, ex necessitate naturali voluntas praelegit illud. (de malo 6); ver. 22, 5: Natura enim et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut ipsa voluntas quaedam natura sit; cf. Spaemann, Rousseau, 57. — Analoges gilt übrigens auch für Duns Scotus; er lehnt es bei der Frage: „quomodo stat necessitas cum libertate“ ebenfalls ab, dies beides auf verschiedene Seinsregionen zu verteilen, denn der Wille hat selbst eine Natur: voluntas ut appetitus; cf. qdl. XVI n. 9 (XXVI, 195 a); s. Met. IX, 15 n. 4 (VII, 609 a); Gilson, Jean Duns Scot, p. 260. 579; aufgrund seines neuen Spontaneitätsbegriffs des Willens bei Scotus verbleibt die Vernunft als ganze im Reich der Natur (qdl. XVI n. 13; t. XXVI, 197 b) — erst Kant wird nun auch für die Vernunft selbst die Spontaneität reklamieren.

Analyse der Wissensprinzipien stößt also auf solche Prinzipien- und „Begriffs“-Inhalte, die die Vernunft nicht weiter ableiten, erklären, „durchschauen“ kann; das Faktum ihres Vorgegebenseins vermag sie gleichwohl noch zu konstatieren.¹⁰

- Die thomasischen Argumente dafür, daß dem „ens“ jener exempte Status zukommt, sind wahrlich überraschend kurz; sie nehmen sich eher wie erinnernde Hinweise aus, und das offenkundig deswegen, weil die Behauptung als solche nicht kontrovers war.
- Zunächst geht die Intentionalität des Denkens seiner Reflexivität voraus; es ist primär und als solches nach „außen“ gerichtet und nicht auf sich selbst:

Proculus probat per hoc quod omnis cognitio intellectualis vel rationalis est initium: illud enim quod primo acquiritur ab intellectu est ens et id in quo non invenitur ratio entis non est capabile ab intellectu.¹¹

- Daraus folgt, daß in der Abfolge der Transzendentalien dem ens deswegen die erste Stelle zukommt, weil „wahr“ und „gut“ ein reflexives Verhältnis implizieren: Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens, et secundario apprehendit se intelligere ens, et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni.¹²
- Zusätzlich fügen die anderen Transzendentalien dem ens einen weiteren Aspekt hinzu. Sie artikulieren jeweils einen bestimmten Modus von Sein, d. h. aber umgekehrt: Diese implizieren das ens, aber das ens nicht begrifflich seine Modi.¹³
- Der Erkenntnisgrund der Dinge liegt in ihrer Wirklichkeit: Weil und insofern sie wirklich sind, sind sie erkennbar. Deswegen ist das ens als ens actu das primäre „Objekt“ des Geistes: secundum hoc unumquod-

¹⁰ in de trin. VI, 4 ad 5; sth. I, 18, 3.

¹¹ s. de causis 6 (174); L. B. Geiger, Philosophie et Spiritualité I, 153: „Si l'être est intelligible il ne signifie pas intelligible, mais être“; ebenso energisch, aber drastischer J. Maritain, Distinguer pour unir 1932, 209: „Le cogitatum de premier cogito n'est pas cogitatum, mais ens. On ne mange pas du mangé, on mange du pain.“

¹² sth. I, 16, 4 ad 2; qdl. VIII, 2, 2; das Gute im transzendentalen Sinne (als appetibile) darf nicht verwechselt werden mit dem im naturrechtlichen Sinne (als faciendum), als solches ist von der *praktischen* Vernunft ebenfalls primär erfaßt: bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus: sth. I–II, 94, 2.

¹³ ver. 1, 1: omnes vero aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura ... secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, inquantum expriment ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur; Sent I, d. 8, 1, 3; de nat. gen. 2 (478).

que cognoscibile est, inquantum est actu, ut dicitur in IX. Metaph. Unde ens est proprium obiectum intellectus¹⁴; dieses Eigentümlichkeitsein ist nichts anderes als das Formalobjekt; das Sein ist gleichsam die Atmosphäre des Geistes, in der er sich — als seiender! — bewegt; Thomas fährt daher fort: et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile.¹⁵

Es muß noch eigens darauf hingewiesen werden, was in mehreren Zitaten bereits enthalten war, nämlich daß es der Intellekt ist, der das ens erfaßt. Es wurde bisher der Ausdruck „Begriff des Seins“ mit Absicht vermieden; in der Tat spricht Thomas, G. Siewerth hat dies angezeigt¹⁶, stets von der „conceptio“, nicht vom „conceptus entis“ (wohl von der „ratio entis“); der Intellekt nimmt es auf (apprehendit) oder es fällt (cadit) in seine Ausrichtung. Damit ist aber die Frage nach der Erstheit noch nicht endgültig gelöst. Zwar sah auch Aristoteles im Seiendsein den schlechthin allgemeinsten und zugleich intelligibelsten Aspekt der Wirklichkeit. Die Auszeichnung des Seiendseins im Verhältnis zum Denken liegt zwar u. a. in seinem Allgemeinheitsmaximum, aber dieser Aspekt eröffnet sich erst durch eine maximale Abstraktionsleistung der Vernunft, deren Erkenntnis notwendig a sensu beginnt. Damit allerdings scheint gewiß nicht unmittelbar und ohne weiteres vereinbar die These Avicennas, auch in ihrer thomasischen Modifikation nicht, das ens sei die prima impressio. Die Frage ist, ob hier nicht zwei heterogene oder gar inkompatible Seinsbegriffe vorliegen, und wenn ja, ob man diese Heterogenität durchschaut hat. Definitive Klarstellungen, wie das Verhältnis beider zu denken ist, finden sich bei Thomas (oder auch anderwärts) nicht. Aber die Konzeption eines nicht-deduzierbaren Deduktionsprinzips und analog dazu eines nichts-implizierenden universalen Implikates wird bei Thomas ja nicht gewendet zu einem Deduktionssystem der Ontologie. Gleichwohl ist die Behauptung vom primum cognitum als nicht-zeitliche Erstheit keine empirische; dies kann schon deswegen nicht gemeint sein, weil nach wie vor gilt: „omnis cognitio incipit a sensu“¹⁷. Das wiederum kann nicht heißen, daß das Sein sich ausschließlich im Sinnlich-Sein erfüllt, denn so

¹⁴ sth. I, 5, 2.

¹⁵ l. c.; ScG II, 83 (1678).

¹⁶ G. Siewerth, Die Abstraktion und das Sein, 20 sq.; R. Heinzmann, Thomas von Aquin, 213: „Sein ist also nie ein vom Menschen entworfener Begriff, sondern Voraussetzung alles Begreifens.“

¹⁷ Zur Problematik des Seins als Ersterkanntem einerseits und der Konnaturalität der sinnlichen Wesenheiten andererseits: Anzenbacher, 122.

könnte es weder den Charakter der schlechthinnigen Allgemeinheit haben, wo vom Materiellen zu abstrahieren möglich sein muß, noch Gegenstand der Metaphysik sein.¹⁸

Und dennoch scheint Avicenna die aristotelische Unterscheidung des *πρότερον φύσει* vom *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* in der Weise zu sprengen, als das „für uns“, d. h. der Erkenntnis nach Erste selbst noch in bezug auf unsere, auf Sinnlichkeit angewiesenen Erkenntnisorganisation ein „von Natur“ Erstes ist. Es könnte hier die Unterscheidung von zwei Ebenen des Denkens¹⁹ nützlich sein: Die Ebene der Erkenntnis ist nicht dieselbe wie die Metaebene der Reflexion, auf der über den Anfang aller Erkenntnis befunden wird. Daß der Anfang im sinnlich Gegebenen liegt, schließt jedoch nicht notwendig aus, daß in der Realisierung dieses Anfangs bereits mehr als dies unmittelbar bewußt Gegenwärtige präsent sein muß. Der dort beteiligte Überhang von Bedingungen kann reflexiv dann bis auf den Anfang zurückverfolgt werden. Er wird implicite miterkannt (*statim*)²⁰, auch wenn anderes thematisch ist, ein Zusammenhang, der reflexiv-resolutiv aufgedeckt werden kann.²¹

¹⁸ Verschiedentlich ist der sinnliche Ursprung behauptet worden: Ps-Boethius, post. Anal., qu. 6 (cit. Pinborg, Logik und Semantik, 80): *doctrina autem principiorum fit ex praeexistenti cognitione rationis terminorum suorum, quorum cognitio est a sensu, in quo est status*; Vitalis de Furno, qu. 1, 3, 2 (Delorme 181): *aperte patet quod intellectus non attingit actualitatem rei extra nisi per sensum et mediante sensu: sensus autem attingit aliquando ad ipsam sine intellectu ...*; der Empirismus der Neuzeit setzt den des Spätmittelalters fort; Kant KrV B 273: „Die Wahrnehmung aber, die den Stoff zum Begriff hergibt, ist der einzige Charakter der Wirklichkeit.“ Schon Leibniz unterschied: *Res*, Res quod distincte *concipi* potest. *Existens* quod distincte *percipi* potest. (fragments inédits, ed. Couturat 437); Fichte, Appellation an das Publikum, GAT, 5 p. 437: „sinnlicher Begriff der Existenz“. Während bei Rousseau die Unmittelbarkeit nur im Gefühl, nicht in einer intuitiven Vernunft liegen kann, weshalb er in „Les rêveries du promeneur solitaire“, c. V (I, 1047 Pléjade) vom reinen „sentiment de l'existence“ spricht, versucht Lavelle die Erfahrung des Seins als eine geistige Erfahrung zu rechtfertigen: *La présence totale* 1934 p. 34; *De l'Etre* 1947 p. 43: „intuition intellectuelle“. — Für Thomas ist schon die Substanz nicht sinnlich wahrnehmbar: *Substantia autem, inquantum huiusmodi, non est visibilis oculo corporali, neque subiacet alicui sensui, neque imaginatione, sed soli intellectui, cuius obiectum est, quod quid est.* (sth. III, 76, 7), genausowenig wie das Sein selbst: *quamvis esse sit in rebus sensibilibus, tamen rationem essendi, vel intentionem entis, sensus non apprehendit, sicut nec aliquam formam substantialem* (Sent I d. 19, 5, 1 ad 6).

¹⁹ Dies trotz sachlicher Bedenken; es wird häufig übersehen, daß „Ebene“ in diesem Zusammenhang metaphorisch gebraucht wird; zum anderen heißt trotz gegenteiliger Suggestion, die in jenem Ausdruck liegt, Denken nicht: sich auf einer Ebene bewegen, sondern eher: von einer zur anderen Ebene gelangen; dies aber ist nicht wieder mit dem Modell der Ebene illustrierbar.

²⁰ ver. 11, 1.

²¹ sth. I, 79, 8; de nat. gen. 1 (475), 2 (478); cf. Kluxen, Thomas v. Aquin, 190. 193.

Es ist schon behauptet worden, daß die genannte Avicenna-Passage zu den Fundamentalsätzen der Scholastik insgesamt gehört und noch über alle Schulgrenzen hinweg gilt. Ein erschöpfender Belegkatalog ist hier wohl ebenso unnötig²² wie einer zu der daraus folgenden Behauptung der nicht-definitiven Bestimmbarkeit des Seins.²³ Explikationen dieses Satzes finden sich allerdings relativ selten; die thomatische gehört sicherlich zu den ausführlichsten und inhaltsreichsten. Sie versucht die These auf verschiedene Weise zu begründen und gibt ihr durch diese argumentative Fundamentierung die besonderen Konturen. Dabei sollte deutlich geworden sein, daß alle Aussagen nur *analytisch* sein wollen, d. h. es ist damit für Thomas kein Begriff gewonnen, der als Ausgangsgedanke eines Systems von Bestimmungen fungieren könnte wie das Sein in der Logik Hegels.

Die Frage, was aus der singulären Stellung des Seinsbegriffs als „*primum notum*“ für ihn selbst und formal für das Konzept der Ontologie insgesamt folgt, ist das unausgesprochene Problem der späteren Zeit. Aus dem verschieden bestimmten Charakter seiner Allgemeinheit wie aus der

²² Hinzuweisen wäre allenfalls auf: Siger v. Courtrai, *Sum. mod. sign.* (Pinborg 1): *Concipitur autem mente simplici primo ens, ut dicit Avicenna ...; ideo modi essendi seu proprietates rerum seu entium praecedunt modum intelligendi, sicut causa effectum.* (auch die Sprachlogik erkennt also den Primat der Ontologie an!) Petrus v. Alvernia, *qu. in met.* I, 3 (Monahan 156): *ens primo occurrit intellectui, ut dicit Avicenna: et quilibet in se experitur. Item, ex cognitione entis proceditur in cognitionem aliorum. Unde et principia simpliciter prima formantur in terminis entis.* — Defensorium (William) Ockham, c. 7 (cit. Menges 24 n. 29): *conceptus entis qui est simpliciter simplex et in plures conceptus resolubilis non est.* Meister Eckhart, *Exod. n. 29* (LW II p. 35); *Prol. gen. in op. trip.* n. 9 (LW I, 154); Jean Gerson, *Cent. de conceptibus*, 38 (op. IX, 506). — Bei Thomas v. Sutton, dem bedeutendsten Verteidiger des Thomas v. Aquin in Oxford, zeigt sich nochmals besonders deutlich der nicht-psychologische Begriff der Bekanntheit des Seins, dessen Explikation für die Philosophie daher von erstrangiger Relevanz ist: *Quia tota philosophia realis ex cognitione esse et essentiae dependere videtur, cum prima sint, quae ab intellectu concipiuntur et super ipsa scientiarum omnium tam principia quam subiecta fundentur, idcirco utilis est horum inquisitio, qua non solum notum fiet, quid per ipsa intelligere debeamus, sed eadem ad alia facilius inquirenda facilius intelligendi aditus patefiet. Et quia super hac materia philosophorum virorum pugna pertinax invenitur, qui super hoc diversa sentientes multa diffuse tractaverunt, quorum etsi nullius in tot sequi velimus, quae quantum nobis apparet, neutra pars veritatem ad plenum tradidisse videtur, utile tamen esse putamus eorum intentionum quantum ad aliqua in medium declaranda adducere; ut per hoc id, quod de hac re dubia dicturi sumus, clarius innotescit: de ente et essentia, 1 (Señko 233).*

²³ Alexander v. Hales (resp. *Sum. Hal.*), *sth.* I n. 72 (I, 113 ab); Albertus Magnus, *Met.* V, 1, 11 (XVI, 1, 233 b); Thomas Aqu., in *Met.* IX, 5 (1826 sq.); Siger v. Brabant, *Impossibilia* 6 (Bazán 93 sq.); cf. Heidegger, Aristoteles, GA XXXIII, 37.

verschieden bestimmten Weise, wie er seine Inhalte enthält bzw. wie er sich zu Inhaltlichkeit überhaupt verhält, läßt sich dann die epochale These von der Univozität des Seins zumindest teilweise verständlich machen.

4.4. Bonaventura

Um darauf hinzuführen, muß zuvor auf eine betont theologisierende Interpretation des Satzes des Avicenna durch Bonaventura eingegangen werden. Während nämlich Thomas dem Satz einen stark erkenntnistheoretischen Akzent im Hinblick auf das *ipsum esse commune* gab, so daß sich die Analogie des „*prima rerum creatarum est esse*“ nahelegte¹, knüpft Bonaventura an den augustinischen Gottesbegriff des *ipsum esse* an. Wenn nun Gott als reines Sein gedacht wird, stellt sich die Frage, inwieweit dies im Gedanken des Seins als solchen schon impliziert ist.

Bonaventura orientiert sich zunächst ebenfalls am Wissensproblem. Alle Wesenserkenntnis ist in einen ganzheitlichen Zusammenhang von Definitionen eingebettet, die schließlich in oberste und allgemeinste Begriffe auslaufen, deren Erkenntnis für die nachfolgenden beansprucht wird. In einem der thomasischen Methode der „*resolutio*“ verwandten Verfahren verfolgt Bonaventura die Wesensbestimmungen „*usquequo veniatur ad suprema et generalissima, quibus ignoratis, non possunt intelligi definitive inferiora.*“² Die Analyse gelangt allerdings nicht zu einem schlechthin inkomplexen Begriff, sondern auf einen Seinsbegriff, der die Differenz von Akt und Potenz, Einfachheit und Komplexität etc. noch enthält. Aber dies kann in keiner Weise das Endstadium der Analyse sein, denn sobald die eine Seite in unvermischter Reinheit, ganz als sie selbst gedacht wird, wird schon Gott gedacht:

non venit intellectus ut *plene resolvens* intellectum alicuius entium creatorum, nisi iuvetur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti: quod est ens simpliciter et aeternum, in quo sunt rationes omnium in sua puritate.³

Wenn also der resolutive Rückgang auf die jeweils einfacheren und allgemeineren Begriffe nicht willkürlich abgebrochen wird, zeigt sich der

¹ ver. 10, 12 ad 10 in contr.: nec potest esse quod nulli eius effectus cognoscatur, cum eius effectus sit ens commune, quod incognitum esse non potest.

² Itin. III, 3 (V, 304 a).

³ l. c.

Gottesbegriff als unvermeidliches Implikat aller endlichen Erkenntnis.⁴ Wenn alle Differenzen von der Art sind, daß der eine Teil als der jeweils unvollkommene den anderen voraussetzt, dann kann ein analoger Begriff des Seins, nämlich ein solcher, der diese Differenzen in seiner Einheit noch enthält und umfaßt, nur ein Durchgangsstadium darstellen:

Cum autem non-esse privatio sit essendi, non cadit in intellectu nisi per esse; esse autem non cadit per aliud, quia omne, quod intelligitur, aut intelligitur ut non ens ... aut ut ens in actu ... et esse nominat ipsum purum actus entis ... Sed hoc non est esse particulare, quod est esse arctatum, quia permixtum est cum potentia, nec esse analogum, quia minime habet de actu, eo quod minime est. Restat igitur, quod illud esse est esse divinum.⁵

Damit hat Bonaventura, indem er das Seiendste zugleich als das Gewisseste faßt⁶, nicht nur eine strikte Parallelisierung von Denk- und Seinsordnung etabliert, er integriert diese auch in die apriorische Verfassung des Geistes. Die Frage nach der Kohärenz eines solchen „primum cognitum“, das zunächst nur als Weiterentwicklung aristotelischer Inhalte und Strukturen aufgezeigt wurde, mit ebendiesen Strukturen, stellt sich deshalb für Bonaventura nicht mehr in dem akuten Sinne wie für Thomas.⁷ Die der Natur

⁴ Sent. I d. 28, dub. 1 (I, 504 b): Intellectu resolvente *sempiene*, potest intelligi aliquid esse, non intellecto primo ente. Intellectu autem resolvente perfecte, non potest intelligi aliquid, primo ente non intellectu; Itin. III, 3 (V, 304 a): Nisi igitur cognoscatur, quid est ens per se, non potest plene sciri definitio alicuius specialis substantiae.

⁵ Itin. V, 3 (V, 308 sq.).

⁶ de myst. Trin. I, 1 (V, 49 b): primum et summum ens esse est evidentissimum in sua veritate; cf. J. Bittremieux, *L'être pur et ses perfections. Une contemplation métaphysique de saint Bonaventura*.

⁷ zu anderen nicht durch die Sinnlichkeit vermittelten Erkenntnisinhalten: Sent. II, d. 39, a 1, q. 2 (II, 904), Sent. III, d. 23, dub. 4 (III, 503 sqq.) — Im Kontext des oben mehrfach angeführten „Itinerarium“ (V, 3) zeigen sich eine ganze Reihe platonischer Motive: Wie Platon die Funktion des Guten mit der des Lichtes illustriert, die jeweils als Medium die *conditio sine qua non* der Erkenntnis darstellen, charakterisiert Bonaventura auch die Stellung des Seins; zu erwähnen ist auch das Vorrangverhältnis von Einheit zu Vielheit, die These, das Bedingende stehe *über* dem Bedingten etc. Ebenfalls typisch für die Orientierung an der platonisch-augustinischen Theorie des Geistes ist deren auch bei Bonaventura wiederkehrende doppelseitige Betrachtung: Wenn nämlich eine Erkenntnis als apriorische und deshalb für alle gültige deklariert wird, muß der punktuelle Ausfall der Erkenntnis als individuelle, d. h. als moralische Defizienz des Geistes interpretiert werden. Apriorismus und Moralismus sind deshalb die zwei Seiten einer Sache, der einen Theorie. In unserem Falle bedeutet es weder ein beliebiges Übersehen noch eine in der Natur des Geistes selbst mitgegebene Perspektivenverzerrung, wenn die singuläre Stellung des einen Seins nicht bewußt wird, sondern es ist das nicht allein der Intellektualität entspringende Gebanntsein (intentus: V, 3) auf das Viele; ähnlich erscheint das Lichtvollere des Seins durch die Gewöhnung an das Dunkel des Seienden selbst als Finsternis; nur in der Fixierung darauf mutet das reine Licht als reine Finsternis an. Deshalb zitiert

des Geistes angehörenden Inhalte, man nennt sie seit der Stoa „angeboren“, betreffen also nicht nur die obersten Prinzipien, sondern auch die obersten Begriffe des Denkens⁸; auch das Abwägen des Guten und Besseren übrigen bedarf des antizipatorischen Vorgriffs auf das Optimum, welches das Maß für die qualitativen Differenzen abgibt. Es muß also auch der Begriff des Guten im Geist „eingepägt“ sein — womit nochmals die augustinische Inspiration dieser Konzeption Bonaventuras deutlich wird.⁹

Bonaventuras Schüler Matthäus ab Aquasparta übernimmt teilweise wörtlich die Konzeption seines Lehrers¹⁰, allerdings wird jetzt das Verhältnis von Intension und Extension des Seinsbegriffs schon problematischer. Es läßt sich das *ens* als solches weder auf seine geschöpfliche noch auf seine göttliche Bedeutung fixieren, sondern enthält beides, ohne jedoch als ein allgemeineres zu beiden in einem indifferenten Verhältnis zu stehen.¹¹ Auf Grund seiner Analogizität kann das Sein nicht von vollständiger begrifflicher Einfachheit sein, so daß das Absolut-sein und das Endlich-sein etwas je Komplexeres wären. Besonders interessant scheint ein Gedanke des Matthäus zu sein, der dann von Heinrich von Gent, der als nächstes zu erörtern ist, zu einem eigenen Theorieelement ausgebaut wird, der Gedanke nämlich, daß die Einheit des Seins nur einen psychologischen Status habe; an der oben genannten Stelle fährt er fort:

vel potest dici quod *ens* primo apprehensum non est aliquid unum, sed duo: scilicet creatum et increatum; sed intellectus propter sui hebetudinem apprehendit in quadam indistinctione, nec discernit inter unum et aliud.¹²

Bonaventura (Itin. III, 4) wie schon sein Lehrer Alexander (sth. I n. 10; I, 19 b) Aristoteles (Met. 993 b 9–11), daß das Auge des Geistes auf die *φανερώτατα* blickt wie der Nachtvogel in die Sonne.

⁸ Itin. III, 2 (V, 303 b): *tanquam sibi innata et familiaria*.

⁹ Itin. III, 4 (V, 305 a): *omni igitur consilianti necessario est impressa notio summi boni*; schon Alexander v. Hales hatte den Begriff des Guten als zur Natur des Geistes gehörig verstanden — *cognitio bonitatis est impressa nobis per naturam* (Glossa I, 40) — und dies auf alle Transzendentalbegriffe ausgedehnt, die deshalb das Fundament apriorischer Gotteserkenntnis ausmachen: sth. I n. 345 (I, 513).

¹⁰ de cogn. 2 (ed. 1903 p. 256 sq.) — Itin. III, 3.

¹¹ qu. de anima beata, qu. 1 ad 11 (Emmen 195): *illud ens, quod primo cadit in apprehensione, non est ens creatum nec increatum, sed commune, non univocum, sed analogum; de prod. rerum q. 1 ad 3 (Gal 20); cf. Richard v. Middleton, utrum Angelus vel homo naturaliter intelligat verum creatum in veritate aeterna, ad 5 (ed. 1883 p. 238 sq.); Wilhelm v. Auvergne, trin. 4 (Switalski 33 sq.)*.

¹² ed cit. p. 195 sq.; auch an anderen Stellen zeigt sich, daß Matthäus die Indistinktheit zweier Begriffe als Analogie interpretiert, welche Begriffe darin übereinkommen, kein separat Allgemeines zu creatum und increatum zu sein; de prod. rerum q. 1 ad 4 (Gal 20): *sed potius intellectus apprehendit quaedam quo sub quadam confusione et*

4.5. *Heinrich von Gent*

Eine besonders eigenständige Interpretation des avicennischen Satzes hat Heinrich von Gent vorgetragen. Sie an dieser Stelle zu erörtern, hat seinen Grund darin, daß er einerseits neben Bonaventura als einer der namhaftesten Vertreter des Augustinismus im 13. Jahrhundert bezeichnet werden kann, ohne wie die meisten Augustinisten Minorit zu sein, und andererseits mit das wichtigste Ziel der scotischen Kritik darstellt. Weder Interpretation des „*primum cognitum*“ noch Kritik des Duns Scotus wäre verständlich ohne den Theorieentwurf des Heinrich v. Gent. Das darf übrigens nicht bedeuten, daß der „*Doctor solemnis*“, wenn überhaupt, nur dann in bezug auf Duns Scotus Interesse verdiente, wie das in der allgemeinen Scholastik-Rezeption noch immer weithin der Fall zu sein scheint. Eine Chance, daß sich dies ändert, könnte im jüngst erfolgten Editionsbeginn seiner „*opera omnia*“ liegen.

Heinrich von Gent scheint unsere Avicenna-Stelle (Met. I, 5) mit besonderer Häufigkeit zu zitieren¹, was wohl schon ein äußeres Indiz für die zentrale Stellung des Theorems bei Heinrich darstellt. Jean Paulus, der neben Gómez Caffarena das einzige monographische Standardwerk zu Heinrich von Gent vorgelegt hat, schreibt dazu: „Ce texte d’Avicenne – avec le chapitre qui en fait le commentaire – inspire toute la doctrine de l’idée d’être chez Henri, comme il inspirera un peu plus tard les assertions de Duns Scot touchant l’objet premier de l’intellect humaine.“²

Noch nicht zum Bereich der eigenständigen Theorieelemente gehört die Verknüpfung von Primärprinzip und Primärbegriff. Wie eng Heinrich den Zusammenhang faßt, zeigt sich daran, daß er für beides sowohl „*conceptus*“ (!) wie „*principium*“ verwendet. Begriff und Urteil entsprechen aber auch nach Heinrich zwei Funktionsweisen des Geistes, aber der Primat – im eigentlichen Sinne des Wortes – des Satzes vom Widerspruch gründet auf dem Primat des *ens ut ens*: *Est prima dubitatio fundata super primum conceptum mentis quod est entis, in respectu ad suum contradictorium, quod est non ens; super quo fundatur prima communis animi conceptio: de quolibet affirmatio vel negatio et non simul de eodem.*³ Neu aber in Heinrichs Interpretation ist, daß er dem Primat des

indistinctione, quia non sufficit inter illa distinguere, et ideo non descendit ab uno communi ad illa plura, sed potius inter illa distinguit.

¹ dokumentiert bei Gómez Caffarena, *Ser participado* ..., 42 n. 18.

² *L’argument ontologique*, 273 sq.

³ *Sum.* 24,3 (138 vP); 1, 12 (22 rL.).

Seins sowohl einen logischen wie ontologischen Sinn gibt. Die tautologisch anmutende Rede vom ontologischen Primat des Seins bezieht sich auf den schon an- und eingeführten Satz aus dem „Liber de causis“: *prima rerum creatarum est esse*. Zwar hat schon Thomas den Satz in extenso kommentiert und häufig zitiert, und seine Lehre vom *esse* als *actus* berechtigt sicherlich auch, von einem ontologischen Primat des Seins zu reden. Aber anders als Thomas verbindet Heinrich unmittelbar den „Liber de causis“ mit Avicenna; schon im zweiten Artikel seiner „Summa quaestionum“ heißt es: *„prima rerum creatarum est esse“ et ideo prima intentio comprehensibilis per intellectum est ratio entis, quam contingit intelligere absque eo ulla alia intentio circa ens intelligatur.*⁴

Das Verfahren der *resolutio* führt auf einen ersten Begriff, der keinen anderen, noch einfacheren und zugleich noch allgemeineren enthält, aber seinerseits in allen anderen enthalten ist.⁵ Wenn es stimmt, daß dieser Begriff in jedem bestimmten Begriff enthalten ist – ... *usque ad primum conceptum communissimum entis ut ens est, quia etiam implicite continetur in quolibet conceptu determinato*⁶ –, dann ergibt sich daraus zweierlei: Zum einen die paradox anmutende Folgerung, daß dieser Begriff sich trotz seiner Einfachheit nicht durch einen klaren und distinkten Inhalt wiedergeben läßt, sondern auf Grund seiner Allgemeinheit in völliger Unbestimmtheit verbleibt.⁷ Das aber, so sagt Heinrich von Gent, entspricht exakt der Organisation menschlichen Erkennens: *Quia innata est nobis via sciendi ex notioribus nobis quae sunt confusa magis procedendo in notiora naturae quae sunt distincta et determinata magis.*⁸ Zum anderen aber muß ein überall nachweisbares Inklusionsverhältnis gedacht werden, in dem der je besondere Begriff zum allgemeineren steht. Denn nur so ergibt sich die Relevanz der Besinnung auf das *ens*. Wenn der jeweils allgemeinere Begriff die spezielleren enthält, dann ist die Kenntnis des *ens* für eine erschöpfende Bestimmung des Einzelwirklichen unverzichtbar.

Die Weise nun, wie Heinrich dieses Enthalten denkt, erinnert, obwohl er dem Sein jeden generischen Charakter abspricht⁹, an die

⁴ Sum. 1, 2 (4 vC); Gómez Caffarena, op. cit. 118: „Así pues, Enrique ve enunciada en ese texto una primacía ontológica del ser, que puede servir de justificación a la primacía noética que él ha aprendido de Avicenna.“

⁵ Sum. 1, 2 (4 vC): ... *quia nullam aliarum includit in se et ipsa in omnibus aliis includitur.*

⁶ Sum. 24, 7 ad 2 (144 vK).

⁷ Sum 1, 12 (22 rI): *confusio*; 59, 2 (II, 140 vD): *Sunt enim ut dicit nobis primum manifesta et cognita confusa magis, et hoc in vita praesente prioritate temporis.*

⁸ Sum. 1, 12 (22 rIK).

⁹ Sum. 34, 3 (214 vO).

neuplatonische Logik, die sich nach Gómez Caffarena auch bei Heinrich bemerkbar macht.¹⁰

Es scheint, daß es zwei Möglichkeiten gibt, das Verhältnis von Gattung und Art zu denken. Entweder das Merkmal, kraft dessen sich die Art von der Gattung unterscheidet, ist völlig neu, kommt ausschließlich von außen, oder es ist bereits im Gattungsbegriff enthalten. Schon Thomas v. Aquin hat das Problem mehrfach erörtert: Die spezifische Differenz kann nicht schon Teil des Gattungsbegriffs sein: *differentia, cum non participat genus, est extra essentiam generis*.¹¹ Aber wenn die Gattung die Art nicht „irgendwie“ bereits enthielte, ohne die Art als einen ihrer Teile zu umfassen, könnte man die Gattung nicht als solche von der Art aussagen! Etwa im Satz: „Der Mensch ist ein Lebewesen“ wird die Lebewesenhaftigkeit vom Menschen als ganzem ausgesagt; das „ist“ kann hier nicht heißen: „ist teilweise“. Deshalb kommt Thomas zu der Behauptung: *Haec autem designatio, quae est in specie respectu generis, non est per aliquid in essentia speciei existens, quod nullo modo in essentia generis sit: immo quidquid est in specie est etiam in genere ut non determinatum*.¹² Wenn aber Wirklichkeit eine Erkenntnisbedingung ist, dann heißt dies, daß der Gattung ihre Unterarten nicht einfach anzusehen sind, aus ihr also auch nicht apriorisch deduzierbar sind (an diesem Punkt der klassischen Logik wird übrigens deutlich, warum ihre Ontologie nicht die Theorieform eines Systems annehmen konnte). Dieses Enthaltensein auf unbestimmte Weise – unbestimmt, weil allererst die spezifische Differenz als Bestimmungsfaktor hinzukommen muß –, wurde bei den Neuplatonikern als „umfassen“ oder als „Möglichkeit“ bestimmt, wobei diese zwei Formeln durchaus harmonisierbar sind.¹³

Heinrich v. Gent faßt nun die Weise des Enthaltenseins ebenfalls mit dem Terminus „Möglichkeit“: *omnium notitia in potentia includitur in*

¹⁰ op. cit., 117 sqq.

¹¹ in Met. V, 9 (889); sth. I, 3, 5.

¹² de ente et essentia 2 (8).

¹³ Porphyrios, Isag, CAG IV, 1 p. 11; cf. p. 14, 20–21; Ammonios, in Isag., CAG IV, 3 p. 32, 2–5; Boethius, in Porph. com. V; PL 64, 138 D: *omne enim genus continet differentias potestate . . .*; sobald dies aufgegeben wird, verliert auch das Theorem vom primum cognitum seinen Sinn, z. B. bei William Ockham. ord. I, d. 2 q. 9 (OTh II, 320): *Unde omnes istae rationes procedunt ex falsa imaginatione, scilicet quod semper conceptus inferior includet conceptum superiorem, d. h.: conceptus speciei non includit conceptum generis nec conceptum entis*; die Ersttheit erlaubt daher nur eine genetische Interpretation, wonach das Sein die Minimalaussage über einen ansonsten unbestimmten Gegenstand darstellt: qdl. I, 13 (OTh IX, 74).

primis principiis.¹⁴ Was aber den weiteren Aufbau der Ontologie angeht, so hält Heinrich die Möglichkeit eines deduktiven Durchschreitens der Bestimmungen anders als Thomas durchaus für gegeben: *Ex conceptu enim entis via deductionis ratione definitiva eliciuntur omnes alii conceptus sequentes incomplexi.*¹⁵ Während sich aber einerseits ein einheitlicher Deduktionszusammenhang ergibt, gehören doch die ersten Prinzipien zur Naturausstattung des menschlichen Geistes¹⁶, die Erkenntnis der übrigen ist die Frucht seiner freien Aktivität.¹⁷ Wenn man nun allerdings nach dem genauen Sinn von Heinrichs Auskunft über das potentielle Enthaltensein der Universalbegriffe in den ersten inkomplexen Begriffen, der Prinzipien in den ersten Axiomen, und dem potentiellen Enthaltensein dieser Kenntnisse in der *natura mentis* fragt, scheint die Antwort Heinrichs – auch im Spiegel der Sekundärliteratur – nicht sehr eindeutig. Es hatte sich zwar schon bei der thomasischen Auslegung des Avicenna-Satzes gezeigt, daß jede Orientierung an einem psychologischen Begriff der Erkenntnis im Sinne des Bewußtseins verfehlt wäre; aber die Frage bleibt, ob der Gedanke einer „*notitia potentialis innata*“¹⁸ nicht einen inneren Widerspruch enthält! Ist eine Erkenntnis gemeint, die gleichwohl nicht bewußt ist?

Heinrichs Ausführungen über die *notitia potentialis*, die er gegen zwei andere Formen des Wissens absetzt (in *habitu*, in *actu*)¹⁹, rücken doch wieder so weit von einer apriorischen Vorstrukturierung ab, daß er die Rezeption des aristotelischen Begriffs der Seele als *tabula rasa* ohne Spannung aufnehmen kann.²⁰ Wenn man dem entgegenhält: *Deus insemnavit animae initiae intellectus et sapientiae: Naturaliter concipit primas intentiones intelligibilium incomplexionum primo cognoscendo terminos et quidi-*

¹⁴ Sum. 3, 4 (29 vO); 1, 5 (15 rB).

¹⁵ Sum. 1, 12 (22 rL); alle anderen inkomplexen Begriffe werden „*ex ipso et post ipsum concipiuntur*“ (l. c.); dadurch, daß das Allgemeinste zugleich des Konfusesten ist, die *cognitio humana* aber damit beginnt, kann auch die Disziplinenordnung ohne pädagogische Gegengründe bleiben: *Eodem modo debet procedere in docendo discipulum: Primo prima principia per se nota proponendo ei, deinde ea per immediata quantum potest applicando ad determinatas conclusiones ...* Sum. 1, 6 (16 rC).

¹⁶ qdl. V, 4 (158 vO).

¹⁷ Sum. 1, 5 (15 rB): *Cognitio principiorum naturaliter acquiritur, quia nec studio nec deliberatione; et quod hoc dicitur cognitio eorum naturalis. Cognitio vero conclusionum voluntario studio et mentis indagatione acquiritur; et ideo nullo modo dicitur naturalis.*

¹⁸ Sum. 1, 10 ad 2 (21 vF).

¹⁹ Sum. 1, 10 (21 rB); cf. Prezioso, *La critica di Duns Scoto*, 109.

²⁰ qdl. IV, 8 (197 rM): *intellectus de se nudus est sicut tabula complanata et est sicut materia carens omni informatione notitiae sive scientiae.*

tates rerum²¹, dann beginnt eine um Konsistenz bemühte Interpretation ihren Leitfaden zu verlieren. J. Paulus hat Heinrich in die Kategorie eines gemäßigten Innatismus eingeordnet; J. V. Brown hat dem widersprochen mit dem Hinweis, auch für Heinrich sei die Sinnlichkeit *conditio sine qua non* der Erkenntnis.²² Prezioso scheint denn auch nicht zu Unrecht eine gewisse Unausgeglichenheit konstatieren zu können: „Circa dunque l'origine dei nostri concetti vi sono nel Gandavense tre opposti indirizzi che non riescono bene a saldarsi insieme: l'illuminazionismo attualistico, l'empirismo e l'innatismo.“²³

Es ist zwar nicht sinnvoll, eine Philosophie in ein vorweg entworfenen Koordinatensystem traditioneller Ansätze einzuspannen, aber nachdem es offensichtlich Heinrichs Bestreben war, den Aristotelismus in ein augustinisches inspiriertes Denken zu integrieren, ist die Frage wohl erlaubt, inwieweit dies Unternehmen gelungen ist. Für unseren Zusammenhang genügt wohl der grundsätzliche Hinweis auf die nicht eindeutig aufklärbare Antwort Heinrichs zu der Frage nach dem Ursprung unserer Primärbegriffe.

Eine weitere vermutlich nicht auflösbare Spannung besteht bei Heinrich zwischen dem Primat des „ens“ und dem der „res“. Avicenna hatte beide zu den Begriffen gezählt, die sich zuerst „eindrücken“. Heinrich nun versteht trotz seiner vielen Aussagen zum Primat des *ens* und dem damit verbundenen des Satzes vom Widerspruch (*principium principiorum!*), „res“ als dem *ens* noch vorauflegend, denn in bestimmter Hinsicht, als Horizont von Intentionalität überhaupt (*ut dicitur a reor reris*), enthält es noch keinen Hinweis auf Wirklichkeit, sondern ist Sein und Nichtsein gegenüber indifferent.²⁴ Die eigentliche Entwicklung dieses Gedankens wird allerdings erst im Rahmen von Heinrichs Wesenskonzeption zur Sprache kommen.

Zuletzt sei noch auf einen gewichtigen und folgeschweren Umstand hingewiesen, der die Begründung des Seinsprimates betrifft. Heinrich v. Gent weicht ab vom Verfahren des Thomas v. Aquin, die unvordenkliche

²¹ Sum. 1, 5 (14 vB).

²² Sensation, 241 n. 10; Heinrich selbst sagt, Sum. 3, 4 ad 1 (29 vO): *licet ergo ratio entis simpliciter et absolute accepta sit sufficiens in potentia ratio cognoscendi quodlibet cognoscibile, quod sub ratione generali entis continetur, inquantum tamen est accepta per sensum a sensibilibus, limitata est ut sit in potentia principium cognoscendi solum illa ad quae potest deducere ratio naturalis adminiculo sensuum et sensibilibus et non alia.*

²³ La critica ..., 111.

²⁴ Sum. 21, 2 (124 vK): *nomen est indifferens ad ens et non ens.*

und unübersteigbare Allgemeinheit des ens immanent erkenntnistheoretisch zu begründen, sondern versucht, es an einem augustinischen Modell zu explizieren. Es ist der Begriff des Guten. Dies ist deswegen bemerkenswert, weil auch Heinrich keine der sonstigen scholastischen Transzendentalienlehre gegenüber abweichende Rangfolge der Transzendentalbestimmungen vorlegt. Fast wörtlich thomasisch ist seine Formulierung: Quicquid enim quocumque modo additur supra rationem entis, hoc est ratio aliqua vel modus essendi, quae nomine entis non explicatur nec intelligitur.²⁵ Der Begriff des Guten im besonderen jedoch wird nicht platonisch eingeführt, sondern gleichsam schon als platonische *Idee*. Die Apriorität dieses Begriffs erschließt Heinrich daraus, daß wir nicht nur das Prädikat „gut“ verschiedenen Dingen, Ereignissen, Personen etc. zuschreiben, sondern darin zumeist einen Qualitätsunterschied fixieren. Daran fügt er nun die bekannte platonische Argumentationsfigur, die besagt, daß solche Unterschiede eines Maßstabes bedürfen, der nicht wieder eine der verschiedenen Qualitätsstufen sein kann, sondern von dem her sich die Unterschiede allererst ergeben: Non dicemus aliud alio melius, cum vere iudicamus, nisi nobis esset impressa notio ipsi boni.²⁶ Die Erkenntnis jedes partikularen Gutes (hoc bonum) setzt die des allgemeinen voraus (bonum simpliciter); dieser Zusammenhang gilt für das Gute wie für das Sein in gleicher Weise.²⁷ Angesichts der augustinischen Inspiration dieses Modells, das auch schon bei Bonaventura begegnete²⁸, stellt sich die Frage, inwieweit hiermit schon ein Gottesbegriff gewonnen ist und in welcher Weise er in einem allgemeinen Begriff des Guten und des Seins schon impliziert ist. Heinrich schreibt zum Status dieser Begriffe von transzendentaler Allgemeinheit:

Non distinguo in eis id quod creatoris ab eo quod est creaturae, sicut a substantia abstrahitur ens simpliciter commune analogum ad substantiam et accidens non discernendo sub eo id quod est substantiae ab eo quod est accidentis. Sicut etiam in univocis abstrahitur natura communis, ut natura animalis ab asino, non discernendo sub illa quod est asini ab eo quod est equi.²⁹

²⁵ Sum. 34, 3 (214 vP) — de veritate 1, 1.

²⁶ Sum. 22, 5 (134 vD); ein weiteres Argument (l. c.): non est quo se convertat animus ut fiat bonus animus, nisi maneret in se illud bonum, unde si se avertit; non est quo iterum si voluerit se emendare convertat.

²⁷ Sum. 24, 6 (143 vS).

²⁸ cf. supra 4.4. n. 9.

²⁹ Sum 24, 7 ad 1 (144 v1).

Erst wenn die Transzendentalbegriffe in schlechthinniger Allgemeinheit gedacht werden (absolute abstractum simpliciter)³⁰, wird auch Gott als reines Sein, als das Gute überhaupt etc. miterkannt. Auch hier tritt wieder das platonische Modell des Sehens auf, das in der augustinischen Form der Begründung und Ausgestaltung von Metaphysik³¹ vom Augustinismus des Mittelalters stets in Anspruch genommen wurde: Die Augen sehen die Dinge, aber nur unter der Bedingung ihres Erhellenseins im Raume; wenn die Helle Möglichkeitsbedingung des Sehens ist, dann stellt sich die Frage, inwieweit die Helligkeit selbst und auch ihr Grund in der Lichtquelle noch gesehen werden. Heinrich gibt folgende Antwort, die in analoger Weise auch für das reine Denken gilt: Die Perzeption der Dinge unter dem Aspekt der Sichtbarkeit sieht zuerst, soll heißen: vorausgehend, das Licht, dann erst das Beleuchtete; aber geurteilt wird nicht *über* das Licht, sondern *durch* es. Gott als Lichtquelle des geistigen Lichtes ist also in jeder Erkenntnis impliziert, nicht nur als Grund der natürlichen Inhalte des Geistes³², sondern auch als allgemeinster Horizont der Formen, der in jeder Einzelerkenntnis beansprucht wird:

... ut in ipso Deo sit principium et finis nostrae cognitionis: principium quo ad eius cognitionem generalissimam ... et sicut nihil potest perfecte cognosci nisi ipso prius perfecte cognito, sic nec aliquid potest cognosci quantumcumque imperfecte, nisi ipso prius saltem in generalissimo gradu cognito.³³

4.6. Duns Scotus

Als letzter „Interpret“ Avicennas muß uns noch Johannes Duns Scotus beschäftigen, der dessen These vom Primat des *ens* wiederaufgenommen hat und dem Begriff Primat die ausführlichste Analyse gewidmet hat. Eine umfassende Erörterung und Auslegung der scotischen Analyse ist jedoch inzwischen durch L. Honnefelders minutiöse und eindringende Interpretationsleistung überflüssig geworden.¹ Es bedarf nur noch einiger akzentuierender Hinweise.

³⁰ Sum 24, 7 ad 2 (144 vK); ad 1: cognitione generalissima cognoscitur quid est Deus.

³¹ Dieses rein theoretische Element in Augustins Metaphysik verdiente an anderer Stelle eine genaue Interpretation.

³² Sum 24, 7 ad 1.

³³ Sum 24, 7 (144 rH).

¹ *Ens in quantum ens*, 144 sqq.

Auch Scotus kommt mit der übrigen Scholastik überein, daß die Bedeutung des „Seienden“ nicht weiter aufklärbar ist: *Ens per nihil notius explicatur*.² Ein Seinsverständnis ist ja in aller anderen Erkenntnis mitbeansprucht und vorausgesetzt, so daß keine Möglichkeit mehr übrig bleibt, die die Aufklärung des *ens* über einen noch allgemeineren und noch bekannteren Begriff eröffnete; deshalb kann auch Scotus Avicenna zustimmend zitieren, auch wenn er, wie meist in der lateinischen Scholastik, „*res*“ und „*necessee*“ ausblendet: *Cum autem quodcumque ens sit per se intelligibile, et nihil possit in quocumque essentialiter includi nisi ens, et hoc dicit Avicenna I Metaph. c. 5, quod ens prima impressione imprimitur in anima*.³ Duns Scotus entwickelt zur Erläuterung einen aristotelischen Gedanken weiter. Aristoteles nämlich hatte sog. „Vermögen“ als solche und als untereinander verschieden erschlossen aus einzelnen, voneinander differenten Tätigkeitstypen. Die Seele bezieht sich unter verschiedenen Aspekten auf die Wirklichkeit. Solche Wirklichkeitsaspekte werden seit Scotus „*objecta*“ genannt.⁴ Wie läßt sich nun eine solche *potentia-objectum*-Relation charakterisieren? Scotus unterscheidet zum einen das Formalobjekt, das den allgemeinsten Aspekt der Perspektive eines Vermögens gibt und insofern *primum obiectum* dieses Vermögens ist und den damit zusammenhängenden Adäquatheit. Adäquatheit, Erstheit und Allgemeinheitsmaximum sind drei Bestimmungen derselben Relation. Am Beispiel des Gesichtssinnes erklärt heißt das, daß die *ratio coloris vel lucis* den allgemeinsten Aspekt darstellt⁵; analog dazu muß das *ens* im allgemeinen die Perspektive des Intellekts sein, denn sonst könnte er nichts erkennen, was über das Sinnlich-sein hinausgeht, d. h. nur so kann es eine über die Physik hinausgehende Wissenschaft geben, die nicht bloß das „materiell“ Seiende bedenkt, sondern das *ens inquantum ens*.⁶ Was weiterhin noch unter das Formalobjekt fällt, *continetur sub eius obiecto primo*⁷; auf das *ens* angewendet heißt das: *omne per se intelligibile aut includit essentialiter rationem entis, vel continetur virtualiter vel essentialiter in includente essentialiter rationem entis*.⁸

² ord. I d. 2 p. 1 n. 132 (II, 207); Lect. I d. 2, p. 1 n. 84 (XVI, 141): *ratio et conceptus entis non potest manifestari*; zum folgenden im Horizont der Kompetenzverteilung von Theologie und natürlicher Metaphysik: E. Gilson, Jean Duns Scot, 22 sqq.

³ Met. VI q. 3 n. 4 (VII, 336 a).

⁴ Met., prol. n. 10 (VII, 7 a); cf. J. Owens, *Doctrine of being* p. 2 n. 10, bringt eine Skizze des Wechsels in der Nomenklatur zwischen Aristoteles und Duns Scotus.

⁵ ord. I d. 3 p. 1 n. 118 (III, 73).

⁶ ord. I d. 3 p. 1 n. 117 sq. (III, 72 sq.).

⁷ ord. I d. 3 p. 1 n. 118; cf. Met. V q. 1 n. 5 (VII, 148 a).

⁸ ord. I d. 3 p. 1 n. 137 (III, 85).

Eine andere Argumentationsfigur, für den ontologischen Status des scotischen Seinsbegriffs besonders bezeichnend, orientiert sich ebenfalls an einem aristotelischen Gedanken. Wenn es stimmt, daß die Bedeutung eines Begriffes sich aus seiner Stellung innerhalb des Genus-Species-Systems ergibt, diese aber als Komponenten in den Begriffsinhalt eingehen, dann sind offenbar die meisten Begriffe komplexer Natur. Diese Aussage ist offensichtlich gewonnen am Modell der Komplexität natürlicher Dinge. Aristoteles hatte eine in der Scholastik breit rezipierte Theorie entworfen, in der das Problem einer Vermittlung zwischen der Einheit des Dinges und der Komplexität seines Aufbaus gelöst war. Seine Teile, Elemente, Komponenten, können nicht als ontologisch gleichrangige Faktoren angesehen werden, sondern als im Verhältnis von Wirklichkeit und Möglichkeit, der Bestimmung und Bestimmbarkeit, der forma und materia stehend. Dieses aristotelische Modell überträgt nun Duns Scotus, wie schon Avicenna die Denkform der endlichen Ganzheit, auf die Verhältnisse im Reich der Begriffe:

sicut ens compositum componitur ex actu et potentia in re, ita conceptus compositus per se unus componitur ex conceptu potentiali et actuali, sive ex conceptu determinabili et determinante. Sicut ergo resolutio entium compositorum stat ultimo ad simpliciter simplicia, scilicet ad actum ultimum et potentiam ultimam, quae sunt primo diversae, ita quod nihil unius includit aliquid alterius ... ita oportet in conceptionibus omnem conceptum non-simpliciter simplicem, et tamen per se unum, resolvi in conceptum determinabilem et determinantem, ita quod resolutio stet ad conceptus simpliciter simplices, videlicet ad conceptum determinabilem tantum, ita quod nihil determinans includat, et ad conceptum determinantem tantum, qui non includat aliquem conceptum determinabilem. Ille conceptus ‚tantum determinabilis‘ est conceptus entis, et ‚determinans tantum‘ est conceptus ultimae differentiae.⁹

An diesem wichtigen Text lassen sich eine ganze Reihe zentraler Bestimmungen ablesen:

- Wiederum auf dem Weg der „resolutio“ gelangt auch Scotus zu zwei Faktoren, die sich wie Bestimmbares und Bestimmtes verhalten. Das heißt allerdings nicht, daß das ens als reines „determinabile“ von nebulösem Inhalt wäre. Denn wenn alles Erkennbare, so lautet Scotus' Argument, nur distinkt erkannt wird, wenn seine sämtlichen

⁹ ord. I d. 3 p. 1 n. 133 (III, 82 sq.); Theor. XIII, schol. 1 § 2 (V, 32 ab): omnis conceptus resolubilis primo resolvitur in determinabilem et determinantem. Quia in potentialem et actuale, seu materialem formalem. Ex conceptione itaque determinabilis dicatur quidditativus; determinans: qualitativus.

Elemente vergegenwärtigt sind, und zudem das *ens* eines, und zwar ein letztes einfaches Element darstellt, dann muß dieses auf Grund seiner Einfachheit selbst distinkt begreifbar sein.¹⁰ Für den Erkenntnisakt bedeutet die Einfachheit seines Gegenstandes, daß dieser nicht nur in *einem* Akt der Erfassung erkennbar ist¹¹, sondern darin auch einen nicht weiter analysierbaren Gehalt vergegenwärtigt; einen solchen Begriff nennt Duns Scotus „simpliciter simplex“.

- Damit bahnt sich nun aus der seit Avicenna traditionellen scholastischen Lehre, das Sein sei das „primum notum“, eine Konsequenz an, die durch Scotus Epoche gemacht hat. Wenn es einen ersten Begriff gibt, auf den hin alle anderen abstrahierbar sind, somit kein Begriff mehr als Kompositionselement für diesen fungieren kann, dann muß jener als schlechthin einfach gedacht werden. Daraus folgert nun Scotus, daß dieser univok ausgesagt werden muß. Dies scheint eine plausible Konsequenz aus der Voraussetzung zu sein, daß für einen vollkommen einfachen Gehalt alle differierenden Modi seines Vorkommens nur von außen kommen können. Die Einheit ist also, um in der Differenz auftreten zu können, auf Komplexität angewiesen. Einheit in Differenz – das ließe sich als Interpretament der Analogie verstehen. Wenn aber der Differenzfaktor ein äußerlicher ist, der im *ens ut ens* noch nicht enthalten ist, dann ist dieses univok.

Damit sollte an der Interpretationschronologie eines Satzes, der zwar ein klassisches Denkmodell beansprucht, es aber in einen neuen Zusam-

¹⁰ ord. I d. 3 p. 1 n. 80 (III, 54 sq.): *Ens autem non potest concipi nisi distincte, quia habet concetum simpliciter simplicem. Potest ergo concipi distincte sine aliis, et alii non sine eo distincte concepto. Ergo ens est primus conceptus distincte conceptibilis. Lect. I d. 3 p. 1 n. 75 (XVI, 252 sq.): ens non potest cognosci nisi distincte, quia non est resolvable in plures conceptus priores; sed ad hoc quod aliquid distincte cognoscatur cognitione distincta, oportet quod ens praecognoscatur, quia in omni conceptu est ens.*

¹¹ in Praed. q. 4 n. 12 (I, 449 a): *primum obiectum intellectus potest unico actu intelligendi intelligi. Lect. I d. 3 p. 1 q. 1–2 n. 68 (XVI, 250); Honnefelder hat in seinem Buch auf Heideggers Scotus-Auslegung verwiesen, wonach das *ens* „den Gesamtsinn der Gegenstandssphäre überhaupt“, die „Kategorie der Kategorien“ bedeute, mithin „nichts anderes als die Bedingung der Möglichkeit von Gegenstandserkenntnis überhaupt“ (Die Kategorien- und Bedeutungslehre ..., GA I, 214 sq.): *Ens in quantum ens* 157, 158; die Texte lassen sich durchaus in diesem Sinne verstehen, allerdings verleitet der in diesem Zusammenhang mancherorts eingeführte Terminus „Transzendentalphilosophie“ als Strukturform scotischer Metaphysik in seiner Pikanterie zu unnötigen Mißverständnissen. in Met. prol. n. 10 (VII, 7 a): *haec scientia est circa transcendentia, ostensivum est enim quod est circa altissimas causas.* Diese Bestimmung begegnet auch wieder bei Jean Gerson, de modis sign. 18 sq. (op. IX, 627), der Terminus „Transzendentalphilosophie“ auch im Zusammenhang mit Meister Eckhart: H. Fischer, M. Eckhart, 1974 p. 96, 83.*

menhang bringt, gezeigt werden, wie sich dadurch allmählich der Gedanke der Univozität nahelegt. Heinrich von Gent, gegen dessen theologisierte Auslegung des *primum cognitum* sich Scotus wendet¹², war ja wie zu zeigen sein wird, diesem Gedanken selbst schon nahegetreten¹³; selbst zu Bonaventura und Scotus, zwischen denen der Verzicht auf eine Illuminationstheorie liegt, hat Bettoni zu zeigen versucht, daß Univozität kein völlig neuer Gedanke war.¹⁴

Daß mit Scotus die Lehre vom *primum cognitum* nicht endet, auch wenn durch Ockham die *resolutio*-Methode ihr Fundament verlor, ist schon eingangs gezeigt worden.

Wenn für das Unternehmen, die Transformation des klassischen Seinsbegriffs nachzuzeichnen, die Univozität des Seinsbegriffs eine bestimmte Rolle spielt, dann kann sie nicht nur aus einer Konsequenz einer alten Theorie entwickelt werden, sondern nur dort, wo sie als Gegenthese eingeführt und gemeint war. Es muß also zuvor das mittelalterliche Modell der Analogie des Seins vorgestellt werden.

¹² Honnefelder, *Ens*, 72 sq.

¹³ cf. *infra* p. 181 sqq.

¹⁴ Punti di contatto fra la dottrina bonaventuriana dell'illuminazione e la Dottrina scotista dell'univocità, in: *Antonianum* 26 (1951), 519–532, bes. p. 526. Zu Bonaventura: „è innato come univoco ...“.

5. Kapitel Analogie und Univozität

5.1. Herkunft, Ort und Charakter der Analogiefrage

Der Prozeß der Transformation des klassischen Seinsbegriffs in den neuzeitlichen soll hier nicht nur verfolgt, sondern auf seine Faktoren hin analysiert werden. Dies kann nicht auf dem Wege einzelner Begriffsgeschichten gelingen, in denen nur die Verschiebungen, nicht deren Ursachen expliziert wären. Daß in der Umprägungsgeschichte der Satz, das Sein würde univok von dem in ihm Enthaltenen ausgesagt, eine zentrale Rolle spielt, scheint auf der Hand zu liegen. Die ernsthafte Diskussion setzte allerdings erst ein, nachdem dieser Vorschlag mit ausgedehnten Rechtfertigungsversuchen von Johannes Duns Scotus gemacht worden war. Es ist aber dabei nicht nur die Frage zu klären, in welcher Weise dadurch die Bedeutung des Seinsbegriffes tangiert wird, wenn von ihm Univozität behauptet wird, sondern auch die andere, was denn Univozität selbst heiße. Allerdings muß zuvor auch der Begriff thematisiert werden, als dessen Alternative die Univozität eingebracht wurde: der Begriff der Analogie.

Dabei soll so vorgegangen werden, daß zunächst verschiedene Analogiekonzeptionen vorgestellt werden. Dies geschieht nicht aus hermeneutischen Erwägungen, sondern aus dem sachlichen Grund, hierdurch die These plausibel zu machen, daß bestimmte Fassungen der Analogie des Seins nur noch nominell eine Analogia entis lehren, im Kern aber bereits die These der Univozität oder der Äquivozität in sich bergen. Eine strenge Chronologie würde diese These eher verdecken (die Publikationszeiten der Autoren überschneiden sich ohnehin).

Dabei ist im ganzen dieser Diskursgeschichte zu berücksichtigen, daß aus der Gigantenschlacht um das Sein bei einer fast ausschließlich von Theologen gestellten Frage nach Analogie oder Univozität in Anbetracht des Grundinteresses ein Vorhutgefecht geworden ist. Damit soll in keiner Weise die Ernsthaftigkeit der wahrlich nicht grundlos so ausführlichen Disputationen verdächtigt, sondern nur darauf hingewiesen werden, daß die eigentlich motivierende Frage eine theologische war. Dies dokumen-

tiert sich allein schon in dem literarischen Umstand, daß jene Frage vorwiegend in theologischen Traktaten gestellt und behandelt wird. Es ist die Frage nach der natürlichen Erkennbarkeit Gottes, die das treibende Motiv hinter jenem Disput war, genauer gesagt: die Erkennbarkeit eines als unendlich und notwendig gedachten Gottes. Kann die Erkenntnis auf rationale Begrifflichkeit zurückgreifen, die ihren Ausweis und ihre Gültigkeit zunächst für die Wirklichkeit dieser Welt hat? Kann mit „Analogie“, die Aristoteles als transkategoriale Einheit kategorialer Verschiedenheit eingeführt hatte, auch noch die Differenz von endlich-unendlich, absolut-kontingent, ewig-zeitlich etc. umgriffen werden?

Der in der griechischen Mathematik geprägte Begriff der Analogie wurde von Platon in die Philosophie eingeführt und erhielt durch Aristoteles seine tragende Relevanz in der Lehre vom Sein. τὸ δ'ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς¹, hat Aristoteles gegen Parmenides behauptet, ohne damit eine beziehungslose Vielfalt des Seienden zu statuieren, denn er fügt hinzu: ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν, καὶ οὐχ ὁμωνύμως. So wie es sich beim Guten nicht um die Identität einer generischen Einheit handelt, wie Aristoteles in der „Nikomachischen Ethik“ Platon kritisiert, so auch nicht beim Seienden, wie er im ersten Buch der „Physik“ gegen Parmenides einwendet. Jedoch: Was Aristoteles in der zitierten Passage formuliert, nennt er selbst gerade nicht Analogie. An späterer Stelle in der Metaphysik faßt er Analogie als eine Einheit, die als oberste auch noch die generische überschreitet² und nur noch die Form der Proportionalität hat.³ Es braucht hier nicht im einzelnen der Begriff der Analogie und seine Verwendung bei Aristoteles verfolgt werden, der bei ihm etwa auch als heuristisches Prinzip eine breite wissenschaftliche Anwendung gefunden hat (insbesondere in der Zoologie als Funktionsanalogie, wo Aristoteles von Funktionen auf Eigenschaften und umgekehrt schließt).

Aber es war doch die bahnbrechende Leistung des Aristoteles, die Verschiedenheit der Bedeutungen von Sein, die sich in der kategorialen Vielfalt, aber auch in der Doppelung von Wirklichkeit und Möglichkeit zeigt⁴, schon als sprachliches Faktum (λέγεται) anzuerkennen und dies

¹ Met. 1003 a 33; 1026 a 33; 1028 a 10; de an. 412 b 8–9.

² Met. 1016 b 31–32: ἔτι δὲ τὰ μὲν κατ' ἀριθμὸν ἐστὶ ἓν, τὰ δὲ κατ' εἶδος, τὰ δὲ κατὰ γένος, τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν.

³ Met. 1016 b 34–35: κατ' ἀναλογίαν δὲ ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο.

⁴ Insofern ist U. Hölschers Rede von der „Kategorialität des Seins“ (Der Sinn von Sein, 25. 29) eine Unterbestimmung, die darin den „transzendentalen“ Charakter im Unterschied zur eindeutigen kategorialen Zugehörigkeit nicht zu fassen vermag.

auch noch unter die Einheit eines Verweises auf das je Primäre zu fassen versucht zu haben — ohne daß dies freilich den Titel „Analogie“ erhielt.⁵

Der mittelalterliche Analogiebegriff knüpft nun nicht terminologisch, sondern in dieser metaphysischen Bestimmung der Einheit an Aristoteles an, dessen $\pi\rho\acute{o}s\text{-}\epsilon\nu$ -Konzeption später bei seinen neuplatonischen Kommentatoren als Paronymie interpretiert wird.⁶ Zur Entwicklung der mittelalterlichen Theorie, in der Analogie mit der neuplatonischen Lehre vom partizipativen Sein verbunden wird, sollte folgende Bestandsaufnahme Kluxens festgehalten werden:

„Die historische Genese dieses neuen Analogieverständnisses, das die aristotelische Aussage „auf Eines hin“ unter den Proportionsgedanken stellt und mit der Partizipationslehre verbindet, ist ungeklärt. Zu der ‚Vorstufe‘ der Lehre, die bei den neuplatonischen Aristoteleskommentatoren zu finden ist, besteht keine Kontinuität; bei den Arabern, die zur Zeit Alexanders bekannt sind, findet sich diese Lehre in dieser Form nicht. Auch im frühen Mittelalter bis 1200 finden sich keine Ansätze ... Es handelt sich also um eine originale Entfaltung der Aristotelesdeutung im Milieu der ‚magistri‘ der beginnenden Hochscholastik.“⁷

Für die Intention unserer Arbeit ist es nicht notwendig, etwaige Antizipationen nun doch ausfindig zu machen; sie kann vielmehr dort einsetzen, wo der erste große Aneignungsversuch der Analogielehre des Aristoteles — oder dessen, was ihr bei ihm entspricht — gemacht wird: bei Thomas von Aquin. Die Hoch- und Spätscholastik zitiert endlose Male die genannten berühmten Sätze und das Beispiel der Gesundheit. Dabei ließe sich ohne weiteres zeigen, daß in jeder Analogiekonzeption, ja sogar im Gegenentwurf der Univozität, das aristotelische Veranschaulichungsmodell der *sanitas* nach der jeweiligen Grundtendenz uminterpretiert wird, aber niemals unbeachtet bleibt.

Diese Orientierung zeitigt weittragende Konsequenzen. Aristoteles hatte Analogie — der Sache nach, nicht terminologisch — an der Thematisierung des Seins gewonnen; in der Frage nach der Einheit einer Bedeutungsvielfalt von Sein, durch welche Einheit allererst auch die einheitliche

⁵ cf. J. Owens, *The doctrine of being in the aristotelian metaphysics*, 1978, 107 sqq.; zu den systematischen Problemstellungen, auf die Aristoteles antwortet: H. Wagner, *Über das aristotelische $\pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\acute{o}s\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota\ \tau\acute{o}\ \epsilon\nu$* , in: *Kant-St.* 53 (1961/2), 75–91.

⁶ cf. Hirschberger, *Paronymie und Analogie bei Aristoteles*, in: *Philos. Jb.* 68 (1960), 191–213; gleichwohl handelt es sich bei der aristotelischen „Analogielehre“ nicht um einen scholastischen „Anachronismus“ (P. Aubenque): H. Seidl, *Einleitung II p. XVII–XXIII*.

⁷ Kluxen, *Analogie*, 220.

Wissenschaft von ihm, die „Erste Philosophie“ als Wissen vom Seienden als Seienden ermöglicht wird, statuierte Aristoteles eine Verweisungseinheit als äußerste Form von Einheit. Um solches plausibel zu machen und es vor dem Verdacht einer ad-hoc-Erfindung freizuhalten, verwendet er das Beispiel des *ὄντινόν*, er versucht also, Analogie selbst durch Analogie klarzumachen. Auch Heidegger hat darauf aufmerksam gemacht: Die Analogie des Seins werde bei Aristoteles „nicht direkt verdeutlicht, sondern selbst wiederum durch eine Analogie.“⁸ Dies muß deswegen notiert werden, weil es scheint, als habe das aristotelische Beispiel dazu beigetragen, Analogie als ein separates Merkmal zu betrachten, das gewissen Begriffen zukommt, von denen einer das Sein ist. Der weit mächtigere Faktor ist jedoch sicherlich die erst scholastische These von der Gleichursprünglichkeit der Analogie neben Äquivokität und Univokität. Daraus wird sich dann ein Analogietypus entwickeln, den man den Strukturbegriff der Analogie nennen könnte. Der beste Beleg dafür dürfte Cajetans Abhandlung mit dem bezeichnenden Titel sein: „De nominum analogia.“⁹

Nun hat Heidegger in der aristotelischen Vorgehensweise selbst schon die Verstellung der Seinsfrage gesehen, weil er, Aristoteles, seine Frage nämlich als Frage nach einer oder mehreren Bedeutungen stellt: „Daher ist es nicht verwunderlich, wenn eine Frage wie die nach der Weise des Bedeutens von Sein nicht von der Stelle kommt, solange sie auf dem Grunde eines ungeklärten Sinnes von Sein, den die Bedeutung ‚ausdrückt‘, erörtert werden will.“¹⁰

In anderer Weise sieht Pannenberg schon in der Etablierung der Theorie bei Aristoteles den Keim ihrer Auflösung. Indem Aristoteles Analogie als schwächste Form von Einheit denke, die sich von den Gattungsbegriffen lösen muß, weil sie ein selbst ihnen noch Gemeinsames anzielt, ergibt sich auch eine Loslösung „von ihrer wesentlichen Bezogen-

⁸ Aristoteles, GA XXXIII, 42; v. Bredow, Zum Problem der Analogie, 273, sagt sogar: „So läßt sich die Analogie des Seienden an keiner anderen wiederfinden oder verdeutlichen, da sie schlechthin einzigartig ist.“

⁹ J. Hegyi, Die Bedeutung des Seins ..., 113 n. 4: „So kommt die Seinsfrage im Zusammenhang mit der Seinsanalogie dort höchstens als Beispiel vor“; das Buch im Corpus der als „Metaphysik“ überlieferten Abhandlungen enthält als erstes philosophisches Lexikon ausschließlich Analysen mehrdeutiger philosophischer Termini; Aristoteles bezieht sich später nochmals darauf und nennt es: *περί τοῦ ποσάχως* (1028 a 11).

¹⁰ SuZ, GA II, 125; Aristoteles, GA XXXIII, 46: „Die Analogie des Seins – diese Bestimmung ist keine Lösung der Seinsfrage, ja nicht einmal eine wirkliche Ausarbeitung der Fragestellung, sondern der Titel für die härteste Aporie, Ausweglosigkeit, in der das antike Philosophieren und damit alles nachfolgende bis heute eingemauert ist.“

heit auf einen identisch gemeinsamen Logos.“¹¹ Denn wenn die Kategorien als höchste Gattungsbegriffe angesetzt sind, so kann, was mehreren bzw. allen gemeinsam ist, nur eine analoge Einheit besitzen. Damit aber habe Aristoteles einen eigenständigen philosophischen (und nicht mehr mathematischen) Analogiebegriff gewonnen. Pannenberg stellt die Frage, warum die ersten Begriffe, wenn sie analog sind, nicht gleichwohl, abgesehen vom konkreten Inhalt, eindeutige sein können. Die Antwort, meint Pannenberg, liege darin, daß Aristoteles noch keine strikte Trennung von Begriff und Realität kenne, das universale in re sei somit nicht aus der Mannigfaltigkeit konkreter Bezüge abstrahierbar.¹² Es ist also nach Pannenberg schon an Aristoteles die Frage zu stellen, ob dem Präzisionsanspruch, der im Denken selbst liegt, durch einen analogen Typus von Einheit Genüge getan wird, oder ob „analoge Einheit“ nicht eine *contradictio in adiecto* darstellt. Pannenberg resümiert:

„Diese Behauptung einer Analogie ohne univoken Logos ist aber für den voraristotelischen griechischen Analogiebegriff unerhört. Nicht nur in der griechischen Mathematik, sondern auch in der empedokleischen, hippokratischen, sokratisch-platonischen Philosophie konstituierte ja erst der identisch gemeinsame Logos die Analogizität der verglichenen Verhältnisse. Selbst für Aristoteles stellt diese metaphysische Analogie nur eine Grenzmöglichkeit und nicht etwa den für die Struktur des Analogiebegriffs bezeichnenden Anwendungsfall dar. Ob der Begriff in diesem Anwendungsfall überhaupt noch einen klaren Sinn hat, das ist die Frage, die man im Blick auf die gesamte griechische Tradition analogen Denkens stellen muß.“¹³

Pannenberg macht der aristotelischen Analogiekonzeption denselben Vorwurf, den Duns Scotus der ihm vorausgehenden machen wird.

Es ist hier nicht notwendig, ihn auf seine Stichhaltigkeit hin zu prüfen, denn Aristoteles ist im Mittelalter bei Befürwortern und Gegnern der Analogie Orientierungspunkt. Was allerdings beachtet werden sollte, ist die damit zusammenhängende Tatsache, daß schon im 3. Jahrhundert n. Chr. mehrfach behauptet worden ist, das Sein sei ein äquivoker Begriff. Neben Alexander v. Aphrodisias¹⁴ sagt dies auch der Plotin-Schüler Por-

¹¹ Analogie und Offenbarung, 32; diese als Habilitationsschrift vorgelegte Studie ist leider nicht gedruckt worden, es soll deshalb ausführlicher auf den nur als Maschinenskript vorliegenden Text eingegangen werden.

¹² op. cit., 34.

¹³ op. cit., 38.

¹⁴ Boethius, in lib. de interpret., ed. pr., PL 64, 432 D: Alexander quidam dicit est vel ens aequivocum esse. Omnia enim praedicamenta, quae nulli communi generi subduntur, aequivoca sunt ... Omne enim aequivocum per se positum nihil designat, nisi enim ad res quasque pro voluntate significantis aptetur, ipsum per se ideo nullorum designativum

phyrios. Sein Argument: Die Kategorien sind die obersten Gattungen; das diesen gemeinsame Sein kann daher nicht wieder eine Gattung sein; dadurch ist eine Univokation ausgeschlossen, so daß als Alternative nur die Äquivozität bleibt — und zwar in dem pointierten Sinne bloßer Namensgleichheit.¹⁵ Beide Argumente waren im Mittelalter bekannt¹⁶, aber auch schon in der spätantiken Kommentartadition Gegenstand der Kritik.¹⁷ Statt dessen bildete sich bei diesen bereits die Theorie eines μέσον¹⁸ zwischen Univozität und Äquivozität heraus: Syrianus etwa, der Lehrer des Proklos, benützt schon das später viel gebrauchte Schema: εἰ μὴ συνωνύμως τὸ ὄν κατὰ πάντων λέγεται, ἀλλ' οὖν οὐδὲ ὁμωνύμως, ἀλλ' ἔοικε τοῖς ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἕν.¹⁹

Die Scholastik des Mittelalters restituierte die Analogie gegen die Äquivozität, indem sie wieder, aber auf originäre Weise, an Aristoteles anknüpfte. Ob also Analogie der Gedanke einer Differenz in Einheit oder nicht vielmehr der Ungedanke eines Widerspruchs in Einheit ist, dies muß an den diversen Restitutionsmodellen gezeigt werden.

5.2. Thomas von Aquin

Auch wenn Thomas von Aquin mit Sicherheit nicht der erste ist, der in der Hochscholastik eine Analogiekonzeption vorlegt, die mit den Elementen der durch Kausalität gestifteten Ähnlichkeit, dem als Teilhabe gedachten Verhältnis von Schöpfer und Schöpfung und einer als „mittlerer“ in bezug auf Univozität und Äquivozität bestimmten Weise analogen Prädizierens arbeitet, so übertrifft doch seine Theorie an Niveau der Reflexion, an expliziertem Gehalt und an Reichtum der Bezugspunkte zu anderen Theoriestücken seines Denkens alle ihm vorausgehenden Beiträge.

est, quod multa significat. — Alexanders These, daß jeder äquivoke Begriff von sich her nichts bedeute, spielt wohl in ihrer Prämisse auf die Aristoteles-Passage an, *peri herm.* 16 b 22–24: οὐ γὰρ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι σημειῶν ἐστι τοῦ πράγματος, αὐδ' ἐὰν τὸ ὄν εἴπῃς ψιλόν. αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδὲν ἐστὶν ... (weil, so der aristotelische Gedanke, das Verbum als solches noch keine existentielle Affirmation beinhaltet).

¹⁵ Isag., CAG IV, 1 p. 6: δέκα δὲ ὄντων τῶν πρώτων ἡ κοινωμία κατὰ τοῦνομα μόνον, οὐκέτι μὴν καὶ κατὰ τὸν λόγον τὸν κατὰ τοῦνομα. δέκα μὲν οὖν τὰ γενικώτατα.

¹⁶ Thomas von Aquin bespricht sie in seinem Kommentar zur zuletzt genannten Aristoteles-Stelle: in *periherm.* I, 5 (70).

¹⁷ zumeist in den Kommentaren zu Porphyrios' *Isagoge* zur Kategorienschrift des Aristoteles: Ammonius, CAG IV, 3 p. 84; Elias, CAG XVIII, 1 p. 71 sqq.; David, CAG XVIII, 2 p. 3; 99 sq.; 175 sqq.

¹⁸ Hirschberger, *op. cit.*, 198.

¹⁹ in *Met.*, CAG VI, 1 p. 54.

In der Forschungs- und vor allem in der Interpretationsliteratur hat die Analogiekonzeption des Thomas denn auch eine enorme Beachtung gefunden. Dies mag zwar historische Gründe haben, sie beziehen sich aber zunächst kaum auf das 13. Jahrhundert, sondern auf die Geschichte des neuzeitlichen Thomismus. Dort wurde der Analogie aus Gründen der Skotismus-Kritik eine zentrale Rolle zugewiesen und dies dann im Neuthomismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts und beginnenden zwanzigsten auf Thomas zurückprojiziert. Die Berechtigung einer solchen Einschätzung ist mehrfach angezweifelt worden¹, und diese Zweifel scheinen die historischen Fakten für sich zu haben. Thomas hat anders als Cajetan keinen Traktat über die Analogie geschrieben, erwähnt sie nicht einmal in „De ente et essentia“. Er kommt stets nur sporadisch auf sie zu sprechen und legt dabei eine Vielzahl von Analogiemodellen vor, die in ihrer jeweiligen Eigenart noch nicht sehr lange erkannt sind: daß sie sowohl chronologisch weit auseinander liegen als auch sachlich nicht miteinander harmonisierbar sind.

Dabei ist besonders wichtig zu beachten, wo diese Reflexionen angestellt werden. Von den großen Kommentarwerken abgesehen, wo der Text den Thematisierungsanlaß vorgibt, ist es in den nach Sachfragen gegliederten systematischen Werken nahezu ausschließlich die Frage nach der Möglichkeit sinnvoller und adäquater Prädikation endlicher Vollkommenheitsattribute von Gott.² Wenn es richtig ist, daß Sinn und Status philosophischer Aussagen von ihrem systematischen Ort zumindest mitbestimmt werden, dann darf dieser Umstand auch in diesem Fall keineswegs übersehen werden.

Aber heißt das, die durch die kategoriale Ausformung des *öν* bei Aristoteles erzwungene Analogie würde selbst zu einer Verständnisanalogie, zu einem bloßen Illustrationsbeispiel? Wenn dies auch vom Textbefund aus so scheinen könnte, die gerade von Thomas so sehr unterstrichene Eigenständigkeit philosophischen Denkens schließt es aus, seine Aussagen zur Substanzproblematik als reine Funktion seines theo-logischen Interesses zu deuten. Nur unter der Voraussetzung einer eigenständigen Substanz-ontologie lassen sich theologische Theorien an dieser bewähren. Unter dem Gesichtspunkt ihrer inhaltlichen Bedeutung darf man also die

¹ Gilson, *Le Thomisme*, 153; Kluxen, *Analogie* 221; Gilby, *Appendix* 106.

² unter diesem Gesichtspunkt des *locus classicus* und gleichsam auch *locus naturalis* interpretiert vom Vf., *Nomina divina*, 110 sqq.; eine umfassende Textsammlung bei G. P. Klubertanz, *St. Thomas Aquinas on Analogy*, 1960.

Aussagen zur Analogie doch wiederum in gewisser Weise aus ihrem Kontext ablösen.

5.2.1. Die Einteilungen der Bedeutungen von Sein

Die Frage nach dem Sein wird seit Aristoteles durch eine Vielzahl von Bedeutungen beantwortet. Weil Sein nicht von ideenhafter Eingestaltigkeit ist, kann es nicht definitorisch bestimmt werden; die Einheit des Seins kann also nicht als generische Abstraktion von der Vielheit abgezogen werden — als wäre sie gleichsam ihr kleinster gemeinsamer Nenner —, sondern die Vielheit muß in die Einheit integriert werden; das nennt Aristoteles Analogie und meint dies als Alternative zum Definitionsverfahren, in welchem die spezifische Differenz auf andere Weise, nämlich von „außen“, zur gattungsmäßigen Identität hinzukommt: οὐ δὲ παντὸς ὅρον ζητεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν.³ Die Vielheit des Seins wird als kategoriale bestimmt, aber diese ist nicht die einzige; daneben trennt Aristoteles das Wahr- bzw. Falschsein und die modale Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit.⁴

Darin folgt ihm die Scholastik. Die gewöhnlich an einleitender Stelle placierten Angaben der verschiedenen Bedeutungen — „ens dividitur ...“ — sind schlechterdings Allgemeingut⁵; vielleicht ist es nirgends so berechtigt wie hier, von „aristotelischer Scholastik“ zu sprechen.

Die Einteilungen von „seiend“, die auch Thomas mehrfach auflistet, haben gleichwohl eine rangmäßig verschiedene Stellung. Zu Beginn von „De ente et essentia“ heißt es:

ens per se dicitur dupliciter⁶: uno modo, quod dividitur per decem genera; alio modo, quod significat propositionum veritatem. Horum autem differentia est, quia secundo modo potest dici ens omne illud de quo affirmativa propositio formari potest, etiamsi illud in re nihil ponat; per quem modum privationes et negationes entia dicuntur: dicimus enim quod affirmatio est opposita negationi, et quod caecitas est in oculo.⁷

³ Met. 1048 a 36–37.

⁴ Met. V, 7; VI, 2.

⁵ Etwa anlässlich der viel diskutierten Frage: Utrum in Christo sit unum esse?: Textsammlung von E. Hocedez, Quaestio de unico esse in Christo a doctoribus saeculi XIII disputata, Rom 1933.

⁶ Nur darin, daß die Bedeutungen von Sein überhaupt unterschieden werden (ens dividitur), klingt die These der Analogie in diesem opusculum an.

⁷ c. 1 (2).

Dieser Begriff von Sein wird im weiteren Verlauf des Textes irrelevant; er kommt zwar in der Einteilung von *ens* vor, wird aber aus der eigentlichen ontologischen Betrachtung ausgegliedert. Relevant für uns ist aber zu wissen, warum dies geschieht. Thomas nennt dafür zwei Gründe: Dieses *ens* hat — obwohl *copula* eines *wahren* Satzes! — keinen setzenden Bezug zur Wirklichkeit; das darin angesprochene *ens* ist wesenlos. Diese Überlegung ist für das Verständnis des thomasischen Seins- und Analogiebegriffs von entscheidender Bedeutung. Die *veritas propositionis* ist nicht auf die Zuordnung realer Sachverhalte bezogen; sie intendiert alles, wovon ein wahrer affirmativer Satz gebildet werden kann. Da von diesem Blickwinkel aus von allen qualitativen Differenzen abstrahiert wird, ergibt sich jene hochformale Perspektive, aus der Sehtüchtigkeit und Blindheit auf derselben Stufe zu stehen scheinen. Unter diese Allgemeinheit des Seins fällt auch noch die Seinsminderung und sogar die Seinsaufhebung;⁸ wo die Universalität des Seins (als *copula*) nur noch mit der Möglichkeit wahrer Sätze kongruiert, bleibt es qualitativ neutral, weil noch vor der Unterscheidung von *ens* und *privatio entis*.⁹ Daran, d. h. am kopulativen Sein der Sprache das Verständnis von Sein zu orientieren, hieße ihm den Sinn von Faktizität zu geben. Es ist offenkundig, daß Thomas genau dies zu vermeiden sucht. Für das thomasische Seinsverständnis, das sich von einem qualitätslosen, statistisch konstatierbaren Vorhandensein distanziert, ist es ebenso bezeichnend, daß es deshalb das *malum* als *privatio*, als Nichtsein

⁸ in Met. IV, 1 (539): *dicimus non ens est non ens. Quod non diceretur nisi negationi aliquo modo esse competere; sth. I, 11, 2 ad 2; contingit quod multitudo est quoddam unum; malum est quoddam bonum; et non ens est quoddam ens.*

⁹ qdl. IX, 2, 2: *secundum quod est copula verbalis significans compositionem cuiuslibet enuntiationis quam anima facit: unde hoc esse non est aliquid in rerum natura, sed tantum in actu animae componentis et dividensis. Et sic esse attribuitur omni ei de quo potest propositio formari, sive sit ens, sive privatio entis; dicimus enim caecitatem esse; etwas anders bezüglich des Fundierungsverhältnisses ein früher Text, Sent. I., d. 33, 1, 1 ad 1: ... secundum quod est dicitur copula: secundum hoc est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum; sed fundatur in esse rei, quod est actus essentiae.* Aus dieser Textstelle kann man noch nichts für das thomasische Seinsverständnis überhaupt folgern, wie F. M. Sladeczek, *Bedeutungen des Seins*, 192 n. 2, es tut: „Die dritte Seinsbedeutung (Tatsächlichkeit, esse copulae) läßt sich aber auf die zweite (Wirklichkeit, actu esse) zurückführen, so daß wir nur zwei Grundbedeutungen des Seins haben“. — Das Sein der Kopula im wahren Satz antwortet auf die Frage „ob es ist“, Faktizität ist also ein angemessener Interpretationsbegriff: *alio modo dicitur ens quod significat veritatem propositionis, quae in compositione consistit, cuius nota est hoc verbum ‚est‘; et hoc est ens quo respondetur ad quaestionem, an est; et sic caecitatem dicimus esse in oculo, vel quamcumque aliam privationem. Et hoc modo etiam malum dicitur ens; sth. I, 48, 2 ad 2.*

bestimmt, wie für das moderne, durch die diversen Schulen gehende Seinsverständnis, daß es der Privationstheorie des *malum* den Vorwurf der Leugnung macht.¹⁰ Aber wenn Sein nicht Faktizität heißt, kann die Behauptung vom Nichtsein des Bösen nicht mit einer Leugnung seines Vorkommens gleichkommen.

Wenn wir weiterhin dem aristotelischen Einteilungsprinzip folgen, dann muß nun vom Verhältnis des *ens* zu den Kategorien die Rede sein. Das dritte, was es nach Aristoteles gilt, „zusammenzuschauen“¹¹, nämlich Wirklichkeit und Möglichkeit, hat seinen Ort in der Diskussion um Sein und Wesen gefunden und wird deshalb im nächsten Kapitel Gegenstand der Erörterung sein.

Sein — dadurch wird noch keine Unterscheidung der Dinge direkt namhaft gemacht. Es ist ihnen gemeinsam und insofern unbestimmt: *circa ens autem consideratur ipsum esse quasi quoddam commune et indeterminatum*.¹² So steht es gleichsam über jenen¹³, weil es noch keinen Modus seiner selbst bestimmt oder vorwegnimmt: *Patet enim quod esse commune quoddam est, et non determinat aliquem modum essendi . . . Inde patet quod ‚esse‘ dicit id quod est commune omnibus generibus*.¹⁴ Dieser Status einer transgenerischen Allgemeinheit kommt aber dem *ens* nicht ausschließlich zu, er gilt für alle sog. „Transzendentalien“. Das Verhältnis untereinander bestimmt Thomas folgendermaßen:¹⁵

- *secundum suppositum*, ihrem realen Fundament nach sind sie ohne Rangordnung sachlich identisch (*conveniunt*);
- *secundum intentiones*, unter rein begrifflichem Blickwinkel ergibt sich eine Vorordnung des *ens*, da dieses in allen anderen impliziert, umgekehrt also von diesem vorausgesetzt und so das erste ist, was „in den Verstand fällt“ (*primum notum*: s. o.). Das *ens* behauptet somit unter dieser Rücksicht den Primat gegenüber den anderen, in ihrer Anzahl

¹⁰ Die entsprechenden Belege finden sich im übernächsten Kapitel zusammengetragen; vor jeder Identifizierung warnt Thomas sogar selbst schon und zwar gerade in diesem Zusammenhang: *Propter huius autem distinctionis ignorantiam aliqui considerantes quod aliquae res dicuntur malae, vel quod malum dicitur esse in rebus, crediderunt quod malum esset res quaedam*; sth. I, 48, 2 ad 2.

¹¹ cf. not. 3; Platon, *Phaidr.* 265 d: εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα.

¹² in *de hebdom.* 2 (21).

¹³ in *Met.* V, 9 (896): *Nam ens est superius ad unumquodque entium, sicut animal ad hominem.*

¹⁴ *Sent.* I d. 23, 1, 1.

¹⁵ *Sent.* I d. 8, 1, 3.

nie ganz festgelegten Transzendentalien¹⁶, auch gegenüber dem Guten.¹⁷

- Insoweit die übrigen Transzendentalien jedoch zum ens nicht „hinzukommen“ können wie spezifische Differenzen zu einem Gattungsbegriff, muß ihr inneres¹⁸ Verhältnis zum ens in ähnlicher Weise gedacht werden wie das der Kategorien. An dieser Stelle des Gedankengangs ist nun der für alles weitere entscheidende Grundbegriff einzuführen: *modus*.

Obwohl Thomas diesen Terminus niemals eigentlich definiert¹⁹, scheint doch klar zu sein, was gemeint ist: Der *Modus* ist im Unterschied zur spezifischen Differenz kein äußerer, sondern gleichsam ein innerer Besonderungsfaktor, ohne jedoch zum expliziten Begriffsinhalt zu gehören. Es ist damit etwas gesagt, was durch das Wort *Sein* als solches noch nicht gesagt ist: *inquantum exprimentur ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur*.²⁰ Transzendental- wie Kategorialbegriffe können zum ens nur im Verhältnis eines *modus* stehen; sie unterscheiden sich aber darin, daß erstere jeweils ein *modus generaliter consequens omne ens* sind, letztere jeweils ein aliquis *specialis modus entis*.²¹

Thomas führt dies am Beispiel der Substanz näher aus:

sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi, et juxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera; substantia enim

¹⁶ „de natura generis“ (c. 2) nennt die folgenden: ens, res, aliquid, unum, verum, bonum; es könnte aber auch das pulchrum noch hinzugefügt werden, denn es unterscheidet sich vom bonum nicht anders als dieses von den übrigen Transzendentalbegriffen: sth. I–II, 27, 1 ad 3: pulchrum est idem bono, sola ratione differens; sth. I, 5, 4 ad 1: pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem. Thomas fügt dem mehrmals auch noch den Begriff des Friedens hinzu: ver. 22, 1 ad 12: ex hoc enim ipso quod aliquid appetit bonum, appetit simul pulchrum et pacem; cf. in de div. nom. XI, 3 (917 sqq.); IX, 1 (891) zitiert Thomas den augustinischen Friedensbegriff der „tranquillitas ordinis“ (civ. Dei XIX, 13; CL 48, 679), womit Augustinus pax als schlechthin universellen, d. h. transzendentalen Ordnungsindex formelhaft fixiert; cf. Duns Scotus, pr. princ. III, 19 n. 48 (Kluxen 58): omne ens est ordinatum.

¹⁷ sth. I, 5, 2 et par., insbesondere de malo 1, 2.

¹⁸ ver. 1, 1: quia quaelibet natura essentialiter est ens.

¹⁹ in dem opusculum „de propositionibus modalibus“, dessen Authentizität nicht restlos gesichert ist, heißt es zu Beginn nur: Est autem modus determinatio rei, quae quidem fit per adiectivum nomen quod determinat substantivum ... (op. omn. XLIII, 421 a).

²⁰ ver. 1, 1; in Met. V, 9 (889): Nam differentia, cum non participat genus, est extra essentiam generis. Nihil autem posset esse extra essentiam entis, quod per additionem ad ens aliquam speciem entis constituat; in Phys. III, 5 (322); nat. gen. 2 (478): aliquid important, quod de ratione entis non est. Et talis additio non potest esse nisi rationis tantum, cum nullam rem important quae non sit ens, licet aliquid dicant quod ens non dicit.

²¹ ver. 1, 1.

non addit supra ens aliquam differentiam, quae significet aliquam naturam superaditam enti, sed nomine substantiae exprimitur quidam specialis modus essendi, scilicet per se ens; et ita est in aliis generibus.²²

Daraus folgt: Sein läßt sich nicht von seinen Modi, Substanz- oder Akzidenzsein²³, Potentialität oder Aktualität²⁴ ablösen, sondern präsentiert sich ursprünglich — statim a principio, lautet die formelhafte Wendung dafür — in und an seinen Modi. Daher ist auf die Frage, was Sein heißt, das sich an eben diesen Modi zeigt, nicht ohne Rekurs auf die Kategorien Antwort zu geben. Deshalb kann Thomas von der Seinserkenntnis Gottes sagen: nec etiam ipsam naturam essendi perfecti cognosceret, nisi cognosceret omnes modos essendi.²⁵

Das heißt nicht, daß das Sein in seiner Kategorialität aufginge, als wäre es nur das gemeinsame Wort für die verschiedenen Kategorialbegriffe und hätte damit die Bedingung der Äquivozität erfüllt. Es sind dies Modi von Sein, die es auf je andere Weise explizieren; an der Möglichkeit einer inneren Modulation macht Thomas die Analogizität fest.²⁶ Diese Beschreibung gilt für alle Transzendentalbegriffe. W. Kluxen hat dies prägnant resümiert:

„Sie sind von solcher Allgemeinheit, dass sie alle kategoriale Unterschiedlichkeit einschließen, und so können sie nicht die Mannigfaltigkeit des Seienden ausdrücken. Umgekehrt muss die kategoriale Unterschiedlichkeit der Dinge,

²² l. c.

²³ in Met. VIII, 5 (176): manifestum est quod ens non expectat aliquid additum ad hoc quod fiat hoc, idest substantia, vel quantum, vel quale; *statim a principio* est vel substantia, vel quantitas, vel qualitas; cf. Siewerth, Abstraktion 29–31.

²⁴ ScG II, 95 (1807): *statim a principio* entis divisione invenitur hoc quidem perfectum, scilicet ens per se et ens actu: aliud vero imperfectum, scilicet ens in alio et ens in potentia; das statim ... geht wohl zurück auf Met. 1045 b 5: εἰδός (bei Bonitz übersetzt: „unmittelbar“, Seidl II, 99).

²⁵ sth. I, 14, 6; ScG I, 50 (424) eine andere theologische Konsequenz, die sich historisch gegen Avicennas Emanationsthese, daß aus Einem nur eines hervorgehen könnte, ist, daß der Grund des Seins auch Grund der Vielheit des Seienden sein kann, wenn das Sein selbst dies schon integriert: oportet autem illud quod est causa entis in quantum est ens, esse causam omnium differentiarum entis, et per consequens totius multitudo entium; pot. 3, 16 ad 4.

²⁶ Sent. I d. 22, 1, 3 ad 2: Aequivocum enim dividitur secundum res significatas, univocum vero dividitur secundum diversas differentias, sed analogum dividitur secundum diversos modos. Unde cum ens praedicatur analogice de decem generibus, dividitur in ea secundum diversos modos. Unde unicuique generi debetur proprius modus praedicandi.; R. Heintzmann, Thomas v. Aquin, 209: „Alle unterschiedlichen Bedeutungen von ‚seiend‘ sind ursprünglich vom Sein selbst umfassen, so daß die Differenz nicht zwischen ‚seiend‘ und nicht ‚seiend‘ anzusetzen ist, sondern in der je anderen Weise zu sein, im modus essendi, liegt.“

von denen sie ausgesagt werden, ihre Bedeutung in der jeweiligen Aussage modifizieren können, andernfalls wäre die Aussage nicht zutreffend. Diese Begriffe sind also transkategorial oder *transzendental*, und ebendeshalb sind sie *analog* auszusagen. Transzendentalität und analoge Aussagbarkeit hängen notwendig zusammen.²⁷

Wenn aber nun Sein weder gänzlich in die Kategorialität integriert, und deshalb auch nicht äquivok, noch eine letzte und höchste Überkategorie sein kann, und deshalb auch nicht univok prädiiziert wird, sondern seine modalen Differenzen schon enthält, dann muß es analog ausgesagt werden. An dieser Stelle mag dieser Schluß noch verwunderlich sein, denn es ist noch nicht erörtert worden, was „Analogie“ heißen kann bzw. soll, sondern nur soviel gesagt, daß hier im Falle der Modaldifferenzierung des ens ein Sachverhalt vorliegt, der sich sowohl von der spezifischen Differenzierung als auch von der durch sachliche Unterschiedenheit unterscheidet und auf keine der beiden anderen Typen reduzierbar ist. Dieses Merkmal gilt nun, wie von Kluxen ausgeführt, für alle Transzendentalbegriffe. Heißt das, diese bildeten eine eigene Klasse von Begriffen neben den Kategorialbegriffen und unterschieden sich von letzteren eben durch das Merkmal der Analogizität – wenn doch Transzendentalität und Analogizität notwendig verklammert sind?

5.2.2. Der Begriff der Analogie

Schon innerhalb der scholastischen Diskussionen hat sich die Rede vom „conceptus analogicus“ eingestellt und in diesem Sinne wurde von der späteren thomistischen Schultradition die *analogia entis* verteidigt: als ein Merkmal einer bestimmten Klasse von Begriffen, zu denen das ens als zugehörig zu erweisen war. Auch wenn man das nicht an jener Wortfügung „*analogia entis*“ festmachen kann, wie dies Chavannes²⁸ getan hat, so

²⁷ Kluxen, Allgemeinbegriffe, 231.

²⁸ L'Analogie, 217: „lorsqu'on parle avec Cajetan et Suarez d'un être analogue, ens analogum, l'analogie est une propriété du concept lui-même. Elle touche la première opération de l'esprit.“ Der Ausdruck läßt sich aber nicht erst in der Renaissancescholastik belegen (nach Chavannes: Cajetan, de nom. anal. 10: ens esse analogum; Suarez, disp. met. 28, 3 n. 22: *analogia entis ad Deum et creaturam*; 32, 2 n. 11: *analogia entis creati respectu accidentis et substantia*), sondern schon in der mittelalterlichen: Albertus Magnus, s. div. nom. I, 32 (37, 1 col. 17 b l. 70): *analogia essendi*; Jakob v. Viterbo, qdl. I, 2 (Ypma 22): *analogia entis*; ebenso Thomas v. Sutton, qu. ord. 32 ad 21 (Schneider 889): *ipsum ens est analogum*; ders., c. Robertum Cowton, ad 24 (Schmaus 123): *analogia entis*; Thomas selbst schreibt sth. I, 13, 5 ad 1: in praedicationibus omnia univoca reducuntur ad unum

haben doch die neueren Interpreten über die *quaestio facti* weitgehend einhellig geurteilt, daß Analogie für Thomas selbst einen Prädikationsmodus darstellt.²⁹ Von einer sprachphilosophischen Position aus, in der die Bedeutung eines Wortes durch seine Verwendung definiert wird, mag dies als künstliche Alternative und ein Streit darüber müßig erscheinen: Historisch betrachtet ist mit dem Übergang von einer Aussageweise zu einer Begriffstypologie eine der wichtigsten Verschiebungen zwischen Thomas und Thomismus genannt. Wie bei anderen, noch zu nennenden, geschieht dies durch Integration außer- und antithomistischer Positionen, die die Fragestellung bestimmt und das Vokabular beigesteuert haben.

Thomas zeigt in seinen Beispielen, daß es vom Seinsmodus des jeweiligen Intendierten abhängig ist, ob etwas analog oder etwa univok ausgesagt wird: „Haus“ ist nicht von sich her ein Begriff der einen oder anderen Art, sondern wird dann analog ausgesagt, wenn im einen Fall ein wirkliches und bewohnbares, im anderen ein vom Architekten erst geplantes Haus gemeint ist³⁰; von einem gedachten und einem realen Hause sprechen

primum non univocum, sed analogicum, quod est ens; nat. gen. 1 (476): in ente autem sic accepto duplex analogia reperitur.

²⁹ Gilson, *Le Thomisme*, 153: Thomas interpretiere Analogie „non dans l'ordre du concept, mais dans celui de jugement“; ders., *Duns Scot* 101; G. Scheltens, *Die thomistische Analogielehre* . . . , 332: „Oben haben wir angeführt, das Analogieproblem sei für Thomas keine Frage betreffs der Existenz analoger Begriffe. Die thomistische Tradition aber hat die ursprüngliche Lehre des hl. Thomas umgebildet zum Problem einer speziellen Art von Begriffen, deren Bedeutung teilweise dieselbe und teilweise verschieden wäre. Diese Auffassung der Analogie war anscheinend bereits bei Heinrich von Gent zu finden.“ Schillebeeckx, *Das nicht-begriffliche Erkenntnismoment*, 259; Gilby, *Appendix* 104; J. Track, *Analogie* 635; auch Kluxen, *Analogie* 223 unterstreicht, „daß Analogie bei Thomas eine Weise der Prädikation bedeutet, nicht eine Eigenschaft von Begriffen. Sie besagt, daß der Begriff sich in der Aussage, im Kontext je anders artikuliert.“

³⁰ pot. 7, 7: licet enim eadem sit ratio domus quae sit in materia et domus quae sit in mente artificis, quia unum est ratio alterius, non tamen domus univoce de utraque praedicatur, propter hoc quod species domus in materia habet esse materiale, in mente vero artificis immateriale; im selben Text wird wenig später die allgemeine Regel formuliert: diversa habitudo ad esse impedit univocam praedicationem entis. — Hingewiesen sei noch auf die gewandelte Einordnung der Beispiele: Während für Aristoteles eine tote Hand nur dem Namen nach eine Hand ist (*Met.* 1035 b 23–25; dazu Thomas, in *Met.* VII, 10 nr. 1488), ein toter Mensch nur im äquivoken Sinne Mensch ist (*periherm.* 21 a 22–23; *part. an.* 640 b 33 sqq.; *Meteor.* 389 b 31 sqq., mit der wichtigen Begründung, 390 a 10–13, übers. H. Strohm, Darmstadt 1970 p. 116: „Alle Dinge sind bestimmt durch ihre Funktion; denn nur, was seine Funktion erfüllen kann, hat in Wahrheit eigenes Sein, z. B. ein Auge nur, wenn es sieht, dagegen ein dazu unfähiges hat mit dem Auge nur den Namen gemein.“) und ähnlich ein gemaltes Lebewesen als Beispiel für Äquivokität anführt (*Cat.* 1 a 2–3; ebenso *Simplicius*, in *Phys.*, CAG X, 1096; *Porphyrios*, in *Cat.*, CAG IV, 1 p. 65), ordnet es Boethius in die zur *aequivocatio a casu* (*Scholastik: aequivocatio pura*) entgegengesetzten *aequivocatio a consilio: consilio vero, ea quaecum-*

heißt, diesen Begriff analog präzisieren; Analogie ist also in diesem Sinne keine Angabe über eine Wortbedeutung.³¹

Damit sollte deutlich geworden sein, daß Thomas die Analogizität des Seins durchaus an diesem selbst gewinnt. Was aber Analogie nach Thomas heißt, ist auf diese Weise noch nicht präzisiert. Es wurde nur das eigentümliche Verhältnis von Einheit und Mannigfaltigkeit ausgemacht, das als Modaldifferenzierung zu denken war. Das war zwar allein schon hinreichend, die beiden anderen Prädikationsweisen³² auszuschneiden. Aber beschränkt sich Analogie allein auf den Prädikationsmodus? Thomas pflegt zunächst jeweils auf das lateinische Pendant hinzuweisen: *proportio*.³³ Ein Verhältnis aber, das nicht mit der Kategorie der *relatio* zusammenfällt, läßt sich auf mehrfache Weise denken.

Das primäre Modell der Analogie, das seine mathematische Herkunft noch am deutlichsten wiedergibt, ist das der Verhältnismäßigkeit, der *proportionalitas*; dieses spielt bei Thomas jedoch nur in den Aristoteles-Kommentaren eine Rolle und in den frühen „*quaestiones disputatae de veritate*“ (2, 11). Späterhin wird es von Thomas stillschweigend verlassen; darauf näher einzugehen, wird uns die Erörterung des Thomas Sutton Gelegenheit geben. Systematisch betrachtet bleibt dann nur noch ein Dreier- oder ein Zweierschema. Diese beiden Modelle unterscheiden sich

que hominum voluntate sunt posita. Horum autem alia sunt secundum similitudinem, ut homo pictus et homo verus ... (in *Cat. I*; PL 64, 166 BC) und Thomas nennt dies schon Analogie: animal dictum de animali vero et de picto, non dicitur pure aequivoce: sed Philosophus largo modo accipit aequivoca secundum quod includunt in se analogia; quia et ens, quod analogice dicitur, aliquando dicitur aequivoce praedicari de diversis praedicamentis; sth. I, 13, 10 ad 4; cf. Wolfson, *St. Thomas on divine attributes* 687; 693; – eine noch grundsätzlichere Wandlung wird die Begriffsgeschichte der Univozität aufweisen (cf. *infra* p. 194sq.).

³¹ Copleston, *History of Medieval Philosophy*, 196: „The word ‚analogy‘ however, does not constitute a magic wand, the waving of which is sufficient to clear up all outstanding problems. For it is always possible to ask, ‚Yes, but what does this term mean when it is used analogically?‘“ vom selben Verf., *Contemporary Philosophy* 1956 p. 94.

³² Boethius hatte das Verständnis der Äquivokizität als Seinsweise zurückgewiesen: Non enim sunt aequivoca, sed dicuntur. (in *Cat. Arist. I*; PL 64, 164 B; diese Formulierung „ist nicht, sondern wird gesagt“ gehört übrigens zu den *Topoi* der Aristoteles-Interpretation der Ammonius-Schule, der er angehörte (K. Kremer, *Die Anschauung ...*, 47; schon bei Speusippos handelte es sich um eine „Einteilung der Worte“: J. Stenzel, *RE B 3*, 2, col. 1654; Albertus Magnus, *praedicam. I*, 3; I, 155 b (B); Duns Scotus, s. *Elench. q.* 15 n. 6; II, 22 a); insoweit Thomas das triadische Schema voraussetzt, ergibt sich daraus ein weiterer Rechtsgrund für das Analogieverständnis als Prädikationsmodus: *de nat. princ.* 6 (366).

³³ sth. I, 13, 5; 93, 1 ad 3; *Comp. theol.* 27; in *Met. V*, 8 (879); cf. Faucon, *Aspects ...*, 629.

primär nicht durch die Anzahl der in Beziehung gesetzten Elemente, sondern durch die unterschiedliche Stellung des *primum analogatum*: Entweder zwei (oder auch mehrere) Elemente stehen in einem je verschiedenen Verhältnis zu diesem, oder ein Element steht dazu in einem unmittelbaren Verhältnis. Diese Unterscheidung kehrt in allen wichtigen systematischen Texten des Thomas von Aquin seit den 1260er Jahren wieder:

Quod quidem dupliciter contingit. Uno modo, secundum quod multa habent respectum ad aliquid unum . . . Alio modo, secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus, non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum.³⁴

Analogie schließt also paradox gesagt ein Verhältnis ein, ist aber mehr als eine Relation, d. h. nicht von bloß akzidenteller Natur. Es ist eine Hinordnung (*ordo*, *respectus*), und zwar, dies ist eine weitere wichtige Bestimmung, auf ein Eines (*aliquid unum*). Die Beziehungen wiederum stehen in einem Vorordnungsverhältnis (*per prius — per posterius*). Diese Struktur läßt noch eine zweifache Möglichkeit zu; denn von der alternativen Stellung des Primäranalogates innerhalb des aufgezeigten Beziehungsgefüges hängt eine weitere Bestimmung ab: Wenn es als ein „Drittes“ etabliert ist, muß es als *einfacher* gedacht werden als diejenigen Elemente, die in Beziehung auf es stehen. Im anderen Fall koinzidiert das Einfachheitsmaximum mit einem der beiden Analogieglieder.

Es scheint, daß Thomas in dieser Konzeption der Analogie keine sonderliche Schwierigkeit sieht. Nachdem bei seiner konkreten Frage, die stets die nach der Prädikation der Vollkommenheitsnamen von Gott ist, ausführlich Univokation und Äquivokation abgewiesen wurde, wird die Analogie in ganz wenigen Sätzen charakterisiert, ihre Modelle unterschieden und auf ihre theologische Funktionalität hin geprüft. Allerdings fügt er in jedem Fall seiner abschließenden Determination ein Beispiel hinzu. Sie sollen hier ebenfalls angeführt werden; erstens zur Verdeutlichung der thomasischen Intention und zweitens, weil sie in der scholastischen Diskussion ständig in je anderer Interpretation wiederkehren werden.

Das aristotelische Beispiel der Gesundheit ist nicht für eines der beiden Analogiemodelle maßgebend, sondern in verschiedener Verwendung für beide; manchmal benützt Thomas aber das Beispiel der Gesundheit für das eine, das Beispiel (!) der Kategorien für das andere Modell der Analogie.

Für das erste: *sicut secundum respectum ad unam sanitatem animal dicitur sanum ut eius subiectum, medicina ut eius effectivum, cibus ut*

³⁴ ScG I, 34 (297).

conservativum, urina ut signum.³⁵ Auch für das zweite Modell verwendet Thomas dieses Beispiel: *vel ex eo quod unum habet proportionem ad alterum; sicut ‚sanum‘ dicitur de medicina et animali, inquantum medicina est causa sanitatis, quae est in animali.*³⁶ Analogie meint, wie die Verwendung dieses Beispiels zeigt, nicht schon von sich her so etwas wie ein verschiedenes Zukommen eines Gehaltes, Inhärenieren einer forma. Im Beispiel der Gesundheit gibt Thomas an anderer Stelle den Hinweis, daß der respectus nicht notwendig Ursache für die Benennung sein muß, sondern auch den Inhalt der Benennung selbst ausmachen kann:

Uno modo quando ipse respectus est ratio denominationis, sicut urina dicitur sana per respectum ad sanitatem animalis; ratio enim sani, secundum quod de urina praedicatur, est esse signum sanitatis animalis; et in talibus, quod denominatur per respectum ad alterum, non denominatur ab aliqua forma sibi inherente, sed ab aliquo extrinseco ad quod refertur.³⁷

Genau auf diesen Aspekt des Gesundheitsbeispiels, daß nämlich ein Gehalt von mehreren Elementen ausgesagt wird, wird besonders Meister Eckhart bei seiner Analogiekonzeption abheben.

Das zweite, wichtigere Beispiel ist das Verhältnis der Substanz zu ihren Akzidentien. Die Relevanz liegt zunächst allein schon darin, daß es überhaupt als Exempel verwendet wird. Daran wird deutlich, daß sich das Interesse inzwischen verschoben hat. Während Aristoteles zwar einmal die *πρὸς-ἐν*-Formel auch in theologischem Zusammenhang verwendet³⁸, wo er sagt, daß die teleologische Verfassung der Welt die Beziehung auf *ein* Ordnungsprinzip (*σπατηγός*) einschließt, ist der systematische Ort dieser Formel, die ja das sachliche Äquivalent der scholastischen Analogielehre bei Aristoteles benennt, die Aporie der Einheit der Ersten Philosophie angesichts der Verschiedenheit der Seinsbedeutungen. Im Mittelalter dagegen bildet die Einheit des Prädizierten in der Übertragung endlicher Prädikate auf ein unendliches Subjekt den primären Problemhorizont im allgemeinen, bei Thomas im besonderen. Um dasjenige Modell zu veranschaulichen, daß diese Bedingung erfüllt, benützt Thomas das kategoriale Verhältnis von Substanz und Akzidenz. Daß man neben den Texten,

³⁵ I. c.; sth. I, 13, 5: *sicut ‚sanum‘ dicitur de medicina et urina, inquantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis; cuius hoc quidem signum est, illud vero causa.*

³⁶ sth. I, 13, 5; dasselbe Beispiel wird auch für die allgemeine Prioritätsstruktur innerhalb der Analogata verwendet: sth. I, 13, 6; 13, 10.

³⁷ ver. 21, 4 ad 2; cf. Owens, *Analogy* ..., 318 sqq.

³⁸ Met. 1075 a 17–18: *πρὸς μὲν γὰρ ἐν ἅπαντα συντέτακται.*

die die Analogizität des Seins als solche zu zeigen versuchen, auch diese zur Rekonstruktion der thomasischen Substanzmetaphysik heranziehen kann, ergibt sich wie schon gesagt, aus der allgemeinen Statusbestimmung philosophischer Aussagen auch innerhalb eines theologischen Kontextes bei Thomas.

Wenn es somit Analogie als ein Vorordnungsverhältnis von zwei Elementen zu explizieren gilt, führt Thomas das Verhältnis von Substanz und Akzidenz an: *sicut ,ens‘ de substantia et accidente dicitur secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non quod substantia et accidens ad aliquid tertium referantur.*³⁹

Das Prioritätsverhältnis ist ein zweifaches: Es ist sowohl ein Begründungsverhältnis⁴⁰ wie ein logisches Implikationsverhältnis⁴¹. Daraus folgt, daß zwar einerseits zwei verschiedene Bedeutungen vorliegen, die zweite aber die erste enthält, insofern sie auf jene verweist: *Et sic manifestum est quod alia et alia est significatio nominis, sed una illarum significationum clauditur in significationibus aliis.*⁴² Was die theologische Tauglichkeit angeht, kann das Substanz-Akzidenz-Verhältnis nur unter dem ersten Aspekt in Frage kommen; eine Substanz impliziert nämlich qua Substanz logisch keine andere, wohl aber kausal. Aber auch hier sind die kategorialen Verhältnisse nicht auf ein bestimmtes Analogiemodell festgelegt: Von Qualität und Quantität wird das *ens* mit Hinblick auf ein Drittes, nämlich die Substanz, ausgesagt; wird aber Substanz und Quantität als ein *ens* bezeichnet, dann liegt eine Bezogenheit nach dem zweiten

³⁹ ScG I, 34 (297).

⁴⁰ ScG I, 34 (298): *sicut substantia est prior accidente et natura, inquantum substantia est causa accidentis ...; de ente 6 (36): substantia, quae est principium in genere entis, verissime et maxime essentiam habens, oportet quod sit causa accidentium quae secundario et quasi secundum quid rationem entis participant; man hat darin einen der Punkte gesehen, wo Thomas Aristoteles überschreitet (Kluxen, Thomas v. Aquin, 191); Thomas beruft sich für die Kausalbestimmung jenes Verhältnisses nirgendwo auf einen unmittelbar einschlägigen Text, außer in der allgemeinen Behauptung der Ursächlichkeit des Primären in jeder Gattung: Met. 993 b 24–26 – oder man interpretiert die ἀρχή-Bestimmung (Met. 1003 b 6) des Primäranalogen als Begründungsleistung der Substanz: so H. Seidl, Einleitung II p. XIX; anders W. Marx, Einführung ..., 35: „Die ousia ist in dem Sinne Grund, daß sie den übrigen Kategorien ihren je eigenen Seinssinn verleiht.“; vgl. aber U. Hölscher, Sinn von Sein, 19: „Seinsgrund“.*

⁴¹ I. c.: ... et cognitione, inquantum substantia in definitione accidentis ponitur; sth. I, 13, 10: in analogis vero oportet quod nomen secundum unam significationem acceptum ponatur in definitione eiusdem nominis secundum alias significationes accepti; sicut *ens* de substantia dictum ponitur in definitione entis secundum quod de accidente dicitur; sth. I, 13, 6; de nat. gen. 1 (465).

⁴² sth. I, 13, 10.

Modell vor.⁴³ Obwohl in den frühen Schriften das Substanz-Akzidens-Verhältnis nach dem triadischen Schema vorgestellt wird⁴⁴, weil ja durch die Koinzidenz von Gott und ipsum esse subsistens Sein nicht in der Substantialität aufgehen kann⁴⁵, bleibt im theologischen Kontext der sog. Gott-Welt-Analogie das Modell stets dasselbe. Es soll nun dieser Fall näher ins Auge gefaßt werden.

Schöpfer und Geschöpfe beziehen sich unmöglich auf einen ihnen gemeinsamen Gehalt – auch wenn eingeräumt würde, daß der Bezug Gottes sich durch Unmittelbarkeit von dem anderen auszeichnete und so dem Begriff des Vollkommenseins genüge. Zwei Bestimmungen sind es, die jenes Dritte von den beiden anderen Analogaten unterschiede: es wäre *früher* und *einfacher*.⁴⁶ Da aber nichts früher als das schlechthin erste Prinzip gedacht werden kann, ist dieses Modell nicht anwendbar. Nach diesem Kriterium lehnt Thomas auch die Univozität ab⁴⁷, ohne jedoch irgendwo explizit zu behaupten, die triadische Analogie stünde der Univozität näher als die dyadische. Es ist von allergrößter Wichtigkeit zu beachten, daß Analogie zwar einen Prädikationsmodus darstellt, aber noch eine Variationsbreite von Modellen zuläßt, die auf dieser Ebene nicht letztlich zur Entscheidung und Bestimmung gebracht werden können. Dies erbringt allererst ein Rekurs auf ontologische Strukturverhältnisse.

5.2.3. Kausalität als Basis und Determinationsgrund theologischer Analogie

Alle präzisen Aussagen über das Verhältnis von Gott und Welt sind Folgerungen aus dem hier waltenden Kausalverhältnis. Thomas interpretiert das Schöpfungsverhältnis mit dem Instrumentarium des (neu-)platonisch-aristotelischen Kausalitätsverständnisses. Was es für die ontologische Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses austrägt, daß die Welt als Wir-

⁴³ pot. 7, 7.

⁴⁴ Sent. I prol. 2 ad 2: aut ex eo quod aliqua participant aliquid unum secundum prius et posterius, sicut potentia et actus rationem entis, et similiter substantia et accidens ...

⁴⁵ nat. gen. 1 (477): tota ratio entis non salvatur in substantia quae est genus primum, cum ens divinum non includat; allerdings c. 3 (483): ens vero dividitur in substantiam et accidens, quia in natura sua est substantia vel accidens.

⁴⁶ ScG I, 34 (297): oporteret enim aliquid Deo ponere prius.

⁴⁷ Sent I d. 35, 1, 4; der unmittelbaren Konfrontation wegen findet sich die Univozitätskritik des Thomas im Kapitel über Duns Scotus.

kung Gottes gedacht wird, zeigt sich insbesondere an der damit gestifteten Ähnlichkeit.

Eine Nebenbemerkung bei Aristoteles⁴⁸ wird in der Scholastik zum Axiom: *omne agens agit sibi simile*.⁴⁹ Die Berechtigung, von „Axiom“ zu sprechen, darf man nicht nur aus der Häufigkeit seines Zitiertwerdens nehmen, sondern auch daraus, daß es fast ausnahmslos ohne nähere Begründung angeführt wird. Eine reflektierende Rekonstruktion wird drei Gesichtspunkte dabei unerläßlich finden:

- Der Erkenntniswert der Kausalität liegt nicht so sehr darin, daß alle Phänomene eine Ursache haben⁵⁰, denn das pure Faktum der Ursache könnte keine inhaltliche Erklärungsfunktion erfüllen, wenn nicht eine wesensmäßige Übereinstimmung zwischen Ursache und Wirkung vorläge. Es wäre ja bedeutungslos, wenn zwar alles eine Ursache hätte, jedoch Beliebiger Beliebiger verursachte. Die Eingrenzung möglicher Wirkungen auf die Bedingung der Ähnlichkeit mit der Ursache macht so etwas wie Rückschlüsse allererst möglich und inhaltlich sinnvoll.
- Wenn dies aber nicht bloß Postulat der erkennen-wollenden Vernunft, sondern selbst in der Realität begründet sein soll, dann stellt sich die Frage, wie dies geschehen könnte. Die Scholastik, auch Thomas, hält sich mit Aristoteles an das Phänomen der biologischen Generationenfolge: *ἄνθρωπος πρὸς ἄνθρωπον γεννᾷ*. Die empirische Beobachtung, daß diese Kausalketten — die offensichtlich das primäre Anschauungsmaterial bilden⁵¹ — stets innerhalb der spezifischen Artgrenzen bleiben, liefert zwar keine ausreichende Basis für eine so weitgehende Behauptung⁵², hat aber doch zumindest eine suggestive Funktion. Eine solche impliziert aber sogar die univoke Gleichheit der substantiellen Formen, die sich stets reproduzieren und so auf der Ebene des Konkreten einen ähnlichen Phänotyp induzieren. Das Kraftpotential der Ursache kann sich zwar unter widrigen Umständen nicht immer voll zur

⁴⁸ Meteor. 380 a 15–16; die platonische Ideengeschichte war wohl stärker, wenn auch indirekt vermittelt, wohl zurückgehend auf den „guten“ Demiurgen, der deshalb wollte, daß alles ihm selbst möglichst ähnlich werde: Tim. 29 e.

⁴⁹ Mondin, *Il principio* ..., 337 n. 2: „Il principio è universalmente amesso dei maggiori esponenti della Scolastica.“ Stellennachweise für Thomas auch in der Anmerkung zu ScG III, 69 (2449) in der Marietti-Ausgabe.

⁵⁰ Platon, Phil. 26 e; Tim. 28 a. 57 e; Cicero, fin. I, 6, 19; leg. II, 7, 16.

⁵¹ K. Oehler, *Das aristotelische Argument: Ein Mensch zeugt einen Menschen*, in: Einsichten, FG G. Krüger 1962, 230 sqq.

⁵² Thomas sagt denn auch nur: *Apparet per inductionem in omnibus quod simile agat suum simile*: ScG III, 69 (2449).

Geltung bringen, aber eine Evolution des Vollkommenheitsniveaus und die darauf dann folgende Verunsicherung des Konnexes ist doch ausgeschlossen, so daß, wie Duns Scotus einmal sagt, nur posset proterviendo dici, quod totum universum et quodlibet in eo factum est a musca.⁵³

- Die Legitimation muß mithin auf eine höhere Ebene gehoben werden. Dabei kann man an den vorhergehenden Gedanken anknüpfen: Wenn die Reproduktion der Spezies ontologisch als Instantiierung der Form zu interpretieren ist, dann ist zwar damit ein wichtiger Grund der Ähnlichkeit zwischen Ursache und Wirkung genannt, aber die Frage nach dem Grund der Reproduktion selbst noch nicht beantwortet. Am Ende werden sich nämlich Reproduktions- und Ähnlichkeitsgrund als identisch erweisen. Platon und Aristoteles haben diese Frage teleologisch beantwortet: In der Konstanz der Arten repräsentiert sich die Ewigkeit im Medium der Zeit.⁵⁴ Die Unmöglichkeit einer dauerhaften Selbsterhaltung der individuellen Identität wird in der Permanenz der spezifischen Identität gleichsam kompensiert. Durch die personalisierte Unsterblichkeitslehre im Christentum tritt dieser Gedanke auch bei Thomas zugunsten eines anderen zurück.

Unter Berufung auf Aristoteles sagt Thomas, etwas wirke, insofern es im Akt ist: *agens autem agit secundum quod actu est*.⁵⁵ Dies meint nicht bloß eine Bedingung, insofern, als Prozessualität die Aktualität ihres Grundes voraussetzt, sondern daß die Wirksamkeit zum Grundzug der Wirklichkeit selbst gehört:

*natura cuiuslibet actus est, quod se ipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile.*⁵⁶

Die Plausibilisierung dieser Behauptung kann sich leiten lassen von dem Stichwort „communicare“, das an die dionysische Bestimmung des

⁵³ ox. IV d. 12 q. 3 n. 13 (XVII, 590 a).

⁵⁴ Symp. 207–8; leg. 721 bc; Aristoteles, de an. 415 a 26–28; dazu: Spaemann-Löw, Die Frage Wozu? p. 42 sq., 74; das Schöne liegt nicht nur in der „Realisierung“, in der Exemplifizierung der Idee in den ihr ähnlichen Dingen, sondern auch in der Fortdauer in der Zeit, einem Medium, das selbst wieder „Bild“ des Zeitlos-Ideenhaften ist: Tim. 37 d; in anderem Zusammenhang sagt auch Thomas, Sent. I d. 8, 2, 3 ad 1: ... cum tempus imitetur perfectionem aeternitatis, quantum potest.

⁵⁵ pot. 3, 4.

⁵⁶ pot. 2, 1.

Guten erinnert: bonum diffusivum sui. Diese wird in der Weise relevant, als die Aktualität des Seienden selbst schon ein Vollkommenheitszustand ist. Vermittels der Bonität des Aktes, die selbst wiederum in der forma begründet liegt⁵⁷, kommt der Wirklichkeit eine Tendenz zur Wirksamkeit zu — und zwar nicht als mechanische Weitergabe eines Impulses, sondern als Manifestation seiner selbst:

Naturaliter enim bonum uniuscuiusque est actus et perfectio eius. Unumquodque autem ex hoc agit quod actu est. Agendo autem esse et bonitatem in alia diffundit.⁵⁸

Der actus ist somit zugleich Grund der Wirkmöglichkeit und Wirktenz. Das „*Sich-Manifestieren*“ bezieht sich dabei nicht nur auf das Vermögen zu wirken, in dem sich die Wirklichkeit des Seienden manifestiert, sondern auch auf die inhaltliche Formbestimmung, die zugleich das Vorbild für das zu Erwirkende abgibt.

Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu boni proprii, ut acquirat ipsum cum non habet, vel quiescat in illo cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat, secundum quod possibile est. Unde videmus quod omne agens, inquantum est actu et perfectum, facit sibi simile. Unde et hoc pertinet ad rationem bonitatis, ut bonum quod quis habet, aliis communicet, secundum quod possibile est.⁵⁹

Was in den zitierten Texten zumeist im Umkreis der schöpferischen Kausalität Gottes gesagt wird, gilt gleichermaßen von den causae secundae: Signum perfectionis est in rebus inferioribus quod possunt sibi similia facere.⁶⁰ Der Grund liegt offensichtlich darin, daß Gott nicht nur Seinsgrund, causa essendi, sondern darin und damit (esse est actus!) zugleich auch Kausalitätsgrund ist: Prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus

⁵⁷ sth. I, 76, 1: illud enim quo primo aliquid operatur, est forma eius cui operatio attribuitur ... Et huius ratio est, quia nihil agit nisi secundum quod est actu: unde quo aliquid est actu, eo agit.

⁵⁸ ScG I, 37 (307).

⁵⁹ sth. I, 19, 2; in div. nom. IV, 19 (531): boni enim est bona producere et conservare; II, 6 (136): de ratione boni est quod ab eo procedant effectus per eius communicationem; zum Terminus „diffundere“: ver. 21, 1 ad 4: cum autem dicitur quod bonum est diffusivum sui rationem, non est intelligendum effusio secundum quod importat operationem causae efficientis, sed secundum quod importat habitudinem causae finalis; Sent. I d. 34, 3, 1: Deus per suam bonitatem perfectiones in omnes creaturas diffundit.

⁶⁰ ScG II, 6 (882); in Met. I, 1 (29): signum scientis est posse docere: quod ideo est, quia unumquodque tunc est perfectum in actu suo, quando potest facere alterum sibi simile; in de an. II, 7 (313): Quod enim potest alterum facere tale quale ipsum est, in unoquoque genere, perfectum est.

aliis confert non solum quod sint, sed etiam quod causae sint.⁶¹ Während also Platon und Aristoteles die Permanenz der spezifischen Identität längs der Kausalketten als Teilhabe am Göttlichen interpretieren, setzt Thomas sie schon im Wirkenkönnen und Wirkenwollen des Ähnlichen an:

Omnes creaturas ex divina bonitate participant ut bonum, quod habent, in alia diffundant, nam de ratione boni est quod in aliis communicet.⁶²

Es muß aber noch gleichsam die Gegenperspektive erwähnt werden, nach der das Gute nicht qua Wirklichkeit⁶³ zur Verursachung tendiert, sondern als Vorgriff im Sinne der *causa finalis* fungiert:

Ratio vero boni est ex hoc quod est appetibile. Quod est finis. Qui etiam movet agentem ad agendum.⁶⁴

Die Zweckursache ist so gesehen selbst noch eine Wirkursache, die allerdings nicht auf die Wirkung wirkt, sondern auf die Wirkursache.

Da nun das eigentliche Ziel des Kausierungsprozesses wiederum die Aktualität des Erwirkten ist, tritt der Begriff des *actus* auch noch im Zusammenhang dieses Verständnisses des Guten auf. Das Mittelalter kannte zwei Begriffe des Guten, einen aristotelischen: als Strebensziel bzw. Tendenzgrund, und einen platonischen: als Manifestationstendenz bzw. Selbstkommunikation; sie werden gewöhnlich nebeneinander zitiert.⁶⁵ Es scheint, daß auf dem Niveau des thomasischen Verständnisses von *actus* die beiden Begriffe des Guten sich vermitteln lassen; an ihm wird festgemacht, daß sowohl das Gute alle Tendenz erklärt als auch ihm selbst eine Tendenz (zur Manifestation nämlich) innewohnt.⁶⁶

⁶¹ ver. 11, 1; weil Kausalität Kraft voraussetzt, die das endliche Seiende von sich her nicht vollständig aufzubringen in der Lage ist, ist alle kausierende *operatio co-operatio*, in de trin. 4, 1: *causa secunda non producit effectum nisi per virtutem causae primae*; über andere Weisen, die *causa prima* in den Determinationskomplex endlicher Wirkung zu engagieren, wird im Zusammenhang mit der Unterscheidung von Sein und Wesen zu handeln sein.

⁶² sth. I, 106, 4; zum aristotelischen Gedanken ist nur der Textkommentar des Thomas einschlägig: in de an. II, 7 (314–317); Albertus Magnus, de gen. et corr. II, 3, 6; IV, 451 b (B).

⁶³ ScG I, 37 (306): *Esse igitur actu boni rationem constituit*.

⁶⁴ ScG I, 37 (307).

⁶⁵ e. g. Albertus Magnus, de bono I, 1, 6 (XXVIII, 12 a); Bonaventura, Itin. VI, 2 (IV, 310 b); Sent. I d. 45, 2, 1 concl. (I, 804 b): nam ‚*bonum dicitur diffusivum*‘, ‚et bonum est propter quod omnia‘; Gilson, St. Bonaventure, 175: „Le bien se définit essentiellement par deux propriétés, la fécondité et la finalité ... Dans ces deux attributs essentiels du bien, saint Bonaventure situe les deux pôles entre lesquels va s'établir le courant de la volonté et se développer l'efficace de la causalité.“

⁶⁶ weitere Hinweise, wie gerade unter dem Thema des Guten Platonismus und Aristotelis-

Mit diesen drei Schritten sollte rekonstruierend gezeigt werden, weshalb Thomas sich im Recht glaubt, wenn er behauptet, Ursache und Wirkung stünden stets in einem Verhältnis der Ähnlichkeit zueinander. Ist es ferner richtig, daß dieses ontologische Verhältnis für die Legitimation der Analogie unabdingbar ist, dann ergibt sich im spezifischen Fall der Schöpfungskausalität⁶⁷, daß unter der Prämisse der Erkennbarkeit Gottes – und sei es nur seines Daseins – mit Hilfe nicht-äquivoker Begriffe durch diese eine Ähnlichkeitsrelation supponiert werden muß.

An dieser ontologischen Fundierung kann nun ganz klar herausgestellt werden, daß Thomas unter Analogie nicht so etwas wie eine bloß äußerliche Attribution versteht. Unter der Voraussetzung des oben dargestellten Kausalitätsbegriffs einerseits, und dem christlichen Gottesgedanken als Seins- und Vollkommenheitsgrund andererseits, muß die Präexistenz aller endlichen Vollkommenheiten in Gott angesetzt werden.⁶⁸ Sie können aber nicht nur in Gott sein, denn dann verlöre der Schöpfungsbegriff seinen Sinn. Auf diese Weise werden die Vollkommenheiten den endlichen Dingen „zugeteilt“⁶⁹, ja geradezu „eingedrückt“:

omne agens invenitur sibi simile agere; unde si prima bonitas sit effectiva omnium bonorum, oportet quod similitudinem suam imprimat in rebus effectis.⁷⁰

Wie aus dem Kontext hervorgeht, formuliert dies Thomas explizit als Gegenthese gegen ein extrinsezistisches Analogiekonzept (der „Porretani“), wonach der Benennungsgrund endlicher Vollkommenheit in Gott allein liegt. Thomas sieht darin den Versuch einer Restituierung der platonischen Ideenlehre, dergemäß die Qualitäten gleichsam selbständig, „separat“ vorkommen; dagegen stellt er das durch die Schöpfung beglaubigte Modell der Qualitäteninhärenz.

Eine Univozität dieser Vollkommenheiten – und des Seins – in bezug auf ihre göttliche „Präexistenz“ und ihrer weltlichen Inhärenz ist jedoch

mus bei Thomas verschmolzen werden, finden sich bei: P. Faucon, *Aspects néoplatoniciens de la doctrine de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1975, 33 sqq.; 108–164.

⁶⁷ Dies darf nicht so verstanden werden, als würde Kausalität auf einen transempirischen Fall lediglich angewendet; die Frage nach der Berechtigung solcher Anwendung ist bei Thomas schon dadurch abgeschnitten oder unterlaufen, daß Schöpfung selbst die Exemplarursache von Kausalität und Gott Garant seiner Gültigkeit ist.

⁶⁸ sth. I, 4, 3: Manifestum est enim quod effectus praexistit virtute in causa agente ... Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones praexistere; ScG I, 28 etc.

⁶⁹ ScG I, 29 (270): Deus omnes perfectiones rebus tribuit.

⁷⁰ ver. 21, 4; sth. I, 6, 4: unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi *inhaerente*, quae est formaliter *sua* bonitas, denominans ipsum.

dadurch ausgeschlossen, daß Gott zwar wirkt und insofern ein ihm Ähnliches etabliert, aber diese Ähnlichkeit nicht die Selbigkeit der substantiellen Form zugleich und ineins mit der Verschiedenheit ihrer materiellen Ausprägung meint, sondern einen defizienten Modus einer notwendig hinter der causa zurückbleibenden Wirkung. Schematisch betrachtet ist die Kausalität Gottes die einer *causa analogice agens*, die nur eine ihr gegenüber defiziente Wirkung hervorbringt.⁷¹

Die ausführliche Explikation der Schöpfungskausalität war nur scheinbar eine Digression von der Darlegung der Seinsanalogie. Das analoge Zukommen der Prädikate erhält nämlich nur so seine ontologische Rechtfertigung und eine gewisse inhaltliche Bestimmtheit. Von den drei zu unterscheidenden Kausierungstypen, die sich aus den Realisierungsvarianten der Form in der Wirkung ergeben (*causa univoce agens*, c. *analogice agens*, c. *aequivoce agens*)⁷², kann nur eine einzige in Frage kommen. Die eine würde uns in Unkenntnis über die Ursache lassen, die andere widerspräche dem anzusetzenden Vollkommenheitsabstand.

Das aufgefächerte triadische Schema der Prädikationen kommt also auch über die Kausalität zur Entscheidung. Analogie als ein Mittleres⁷³ zwischen Äquivozität und Univozität erhält zwar dadurch ihre Präferenz, aber noch nicht ihre letzte, in einem Strukturbegriff fixierte Bestimmung. Wohl wird Analogie exhaustiv aus der Unmöglichkeit der beiden anderen gewonnen, doch erhält sie ihre ontologische Ermöglichung und Rechtfertigung aus der anzusetzenden Art von Kausalität.⁷⁴

Weil nun aber die nähere Bestimmung des schöpferisch-kausierenden Verhältnisses Gottes zu seiner Welt zwar das zuvor etablierte Resultat mitenthält, daß alle Formqualitäten in der Ursache *per prius* schon vorkommen müssen (*praexistere*), ihre Einzigartigkeit jedoch erst darin liegt, daß die Vollkommenheiten dort zugleich in ihrer Eigentlichkeit vorkommen,

⁷¹ sth. I, 4, 3; ScG I, 29 (270); 31 (280).

⁷² Sent. I d. 8, 1, 2; sth. I, 13, 5 ad 1; als eine rein äquivok wirkende Ursache galt im Mittelalter nur die Sonne, die man für kalt hielt, obwohl sie wärmt; als Gegensatz zur univoken kann auch eine analoge Ursache äquivok heißen, sobald sie das Vollkommenheitsniveau ihrer Wirkung übersteigt: cf. n. 71.

⁷³ sth. I, 13, 5; 16, 6; princ. nat. 6 (366); in Met. IV, 1 (535); VII, 4 (1337); XI, 3 (2197); auch schon al-Ghazzali, *Logica* I, 5 (Lehr 246).

⁷⁴ Das gehört inzwischen längst wieder zur *opinio communis* der Thomas-Interpretation: P. Faucon, *Aspects ...*, 627; Lyttkens, *The Analogy*, 244; E. L. Mascall, *Existence and Analogy* 1949 p. 102; J. Track, *Analogie*, 635; Chavannes, *L'Analogie*, 55. 69; E. Fabro, *La nozione metafisica ...*, 189 n. 2; Maritain, *Distinguer pour unir*, 456; L. B. Geiger, *La participation ...*, 318; paradigmatisch für Thomas war die Tradition des Neuplatonismus, zu Proklos etwa: Beierwaltes, P., 330sqq.

ergibt sich für das analog Prädizierte das unübersehbar wichtige Resultat: Das analoge Aussagen der Prädikate von einem Subjekt, zu dem sie erst übertragen werden müssen, bedeutet keine Ausgrenzung ihrer inhaltlichen Bestimmung, so daß sowohl die Legitimation ihrer Übertragung wie der dann damit ausgedrückte Inhalt diffus würde, sondern genau umgekehrt: Je mehr eine Vollkommenheit in ihrer Reinheit betrachtet wird, desto mehr weiß man von der Art, wie sie Gott zukommt: *unumquodque eorum est in Deo secundum sui verissimam rationem*.⁷⁵ Das Zukommen einer Vollkommenheit *per prius* ist zwar nicht das einzige – dies zu behaupten widerspräche nicht nur ihrem Allgemeinstatus, sondern wäre auch eine vollständige Revision der Lehre vom Ausgang der Gotteserkenntnis von der Erfahrung welthafter Vollkommenheit –, aber doch zugleich die eigentliche Realisierung:

*per prius dicitur nomen de illo in quo salvatur tota ratio nominis perfecte, quam de illo in quo salvatur secundum quid. De hoc dicitur quasi per similitudinem ad id in quo perfecte salvatur.*⁷⁶

Wenn man die spätere Einteilung der Analogiearten heranzieht, so kann man sagen, daß Thomas eindeutig für eine Analogie der inneren Attribution votiert – freilich ohne die für Eckhart später typische Monopolisierung des Primäranalogates.⁷⁷

Was bedeutet dies für den Seinsbegriff? Die unendliche Mannigfaltigkeit dessen, was man seiend nennt, bedarf ebenfalls einer Ursache, einer *causa essendi*. Wenn nun unter diesem Gesichtspunkt der *causa prima* dieselbe Struktur veranschlagt werden muß, dann heißt das: sie ist reines Sein. Diese Verhältnisbestimmung ist nicht mehr der Fall einer allgemeine-

⁷⁵ Sent. I d. 2, 1, 2; 22, 1, 2; Sent. II d. 42, 1, 3.

⁷⁶ sth. I, 33, 3; 16, 6; pot, 3, 5; an vielen Stellen kann man feststellen, „that ‚dicere per prius‘ in paralleled with ‚propria‘ and ‚eminentius‘.“ (Lyttkens, *Analogy*, 264); J. Nink, *Gotteslehre*, 166: „Die reinen Vollkommenheiten finden sich in Gott so, wie sie sind, in ihrer eigenen Form“, so daß gilt: „When you ‚try to mean‘ God’s goodness by using the word ‚good‘ of him, you are not straying outside its normal meaning but trying to enter more deeply into it.“ Gilby, *Appendix* 107; Ch. Journet, *Les noms du Dieu ineffable*, 300; R. J. Masiello, *The analogy of being*, 101; R. McInerny, *Logic of Analogy*, 76. – Man muß beachten, daß Thomas von den in den verschiedenen Dingen vorkommenden Vollkommenheiten redet und nicht von den Dingen selbst, um jene Aussagen nicht für ein Dementi seiner Anerkennung geschöpflicher Wirklichkeit und Vollkommenheit zu halten: *sed esse hoc, utpote homo vel equus, verius habent in propria natura quam in mente divina*: sth. I, 18, 4 ad 3; cf. H. Deku, *Correctorium*, 65; Duns Scotus ähnlich: *Lect. I d. 19 p. 1 n. 30*; XVII, 274.

⁷⁷ B. Mondin, *The principle of analogy*, 209.

ren Struktur, sondern absolut singular.⁷⁸ Wie soll man dies dann exemplifizieren? Die Substanz ist nicht reines Sein und die Akzidentien partizipieren nicht an dieser, sondern inhärieren ihr. Obwohl Thomas die platonische Ideenlehre in der von Aristoteles kritisierten Form versteht und ebenfalls kritisiert, kommt er auffallend häufig darauf zurück, um in der Form des Irrealis (!) das Verhältnis von endlicher Realisierung einer Vollkommenheit und ihrem Inbegriff zu verdeutlichen. Die Analogielosigkeit der Gott-Welt-Analogie⁷⁹ illustriert Thomas deshalb nur an konstruierten Verhältnissen (*si esset calor separata ...*).⁸⁰

Das wichtigste Resultat, das Thomas mit der hypothetischen Idee-Ding-Relation anzielt, ist dies, daß ein Gehalt im einen Pol der Relation als er selbst (*essentialiter*), im anderen aber in ähnlicher Weise (*participative*) realisiert ist. Thomas kann dies zwar gleichsam als allgemeines Gesetz theologischer Semantik formulieren⁸¹, da aber Gott durch keinen Namen so adäquat bezeichnet wird wie durch das *esse*, kann man sagen, dies sei sowohl der ausgezeichnete Fall wie der Grund für den Prädikationstypus aller anderen Prädikate dieser Art.

Das Wort „Analogie“, durch die mehrfache Verlagerung seines natürlichen Ortes: aus der Mathematik in die Ontologie und von dort in die Theologie, seines eindeutigen Sinnes beraubt⁸², erhält bei Thomas gerade im theologischen Kontext seine präzise Bedeutung wieder. Was zunächst nur eine vorläufige, formale Bestimmung war: im Blick auf eine primäre und sekundäre Realisierung eines Sachgehaltes, aber so, daß die sekundäre nur als Referenz zur primären zu begreifen war (das Akzidens ist ohne Substantialität gar nicht definierbar!), wird so zu einem Verhältnis absoluter und mit seiner „Basis“ absolut identischer Realisierung zu einer sekundären, als partizipativ ausgewiesen.

⁷⁸ Th. M. Flanagan, *The Use of Analogy*, 34: „The God/creature relationship is the only instance of the analogy of participation in being, for the very notion of participated being entails a like notion of essential being.“

⁷⁹ Thomas selbst benützt fast nur in den frühen Schriften Analogie als Terminus für ein ontologisches Ähnlichkeitsverhältnis: *Sent I d. 2, 1, 3; d. 3, 1, 3; d. 35, 1, 4; Sent. II d. 16, 1, 2 ad 5.*

⁸⁰ *de ente 4 (26); Sent I prol. 2 ad 2; d. 48, 1, 1; Sent. II d. 16, 1, 1 ad 3; sth. I, 7, 1 ad 3; 44, 1; qdl. II, 3; weiteres Material bei C. Fabro, La problematica ...*, 218–223.

⁸¹ *pot. 7,7 ad 2: hoc enim quod de Deo et creaturis dicitur, praedicatur de Deo per essentiam, de creaturis per participationem; diese Formel heißt nichts anderes, als daß ratio communis perfecte salvatum in uno, in aliis autem secundum quid et per posterius: de malo 7, 1 ad 1; cf. Albertus Magnus, in coel. hier. I, 2; XIV, 14 b (B).*

⁸² J. St. Mill, *A System of Logic*, 1868, II p. 86: „There is no word ... which is used loosely, or in a greater variety of senses, than Analogy.“

An dieser Stelle, so scheint es, wird eine gewisse Nähe zur Dialektik unverkennbar. Einerseits ist die Ähnlichkeit zwischen Gott und Welt minimal⁸³, andererseits ist die Ähnlichkeit gerade eine des Seins, *omne ens, inquantum est ens, primo enti similetur*.⁸⁴ Mit dieser Konzeption scheint Thomas erreicht zu haben, daß Sein weder zu einer Überkategorie⁸⁵ von zwei selbständig Seienden wird, noch die Selbständigkeit endlicher Dinge sich in die Abhängigkeits- bzw. Ähnlichkeitsrelation verflüchtigt. Sie sind nicht, weil sie Gott ähnlich sind⁸⁶, vielmehr gründet gerade im Sein ihre Ähnlichkeit. Darin liegt wohl auch der Sinn seiner wörtlichen Interpretation der „*Teilhabe*“, die Thomas so oft unterstreicht: *ens ... de quolibet autem creatura praedicatur per participationem: nulla autem creatura est suum esse, sed est habens esse*.⁸⁷

5.3. Heinrich von Gent

Der Grund, warum von Heinrich von Gent im Zusammenhang mit den mittelalterlichen Analogiekonzeptionen die Rede sein muß, liegt weniger darin, daß seine These besonders vielschichtig und ausgreifend entwickelt worden wäre, als vielmehr darin, daß Heinrich damit zum Anlaß und Adressat der scotischen Kritik wurde. Es scheint, als habe der jahrhundertelange Streit zwischen Thomismus und Skotismus diese historische Tatsache zugunsten der Antithese Analogie (Thomas) – Univokität (Duns Scotus) auch in der Forschung noch lange Zeit verdeckt. Erst die kritische Neuedition der *opera omnia* des Duns Scotus scheint durch ihre Quellenhinweise mit der Korrektur des

⁸³ sth. I–II, 114, 1: *inter Deum et hominem est maxima inaequalitas: in infinitum enim distant*; ver. 2, 3 ad 9: *similitudo realis, sed minima*; in Ps. 34, 7 (XXVIII, 429 a): *similitudo dissimilium*; die Ähnlichkeit ist sogar nur in einer Richtung real: ScG I, 29; sth. I, 4, 3.

⁸⁴ Sent. II d. 37, 1, 2 ad 4; ver. 22, 2 ad 2: *ipsum esse est similitudo divinae bonitatis*; pot. 2, 1: *quaelibet creatura est ens secundum similitudinem ad ipsam*; ScG I, 80 (680): *omnia, inquantum sunt, assimilantur Deo, qui est primo et maxime ens*.

⁸⁵ Die Analogie als schwächste Form der Einheit (sth. I, 93, 1 ad 3) gedacht, impliziert nicht, sie zugleich auch als äußerlichste zu denken: so „daß die analoge Allgemeinheit von Sein nicht nur ‚jenseits‘ der obersten Gattungen liegt, sondern auch ‚diesseits‘ der untersten Arten, weil sie sogleich auch immer das Einzelne voll bestimmt einschließt.“ (H. Seidl. *Metaphysik*, Kom. 340); cf. F. Anderson, *Reflections on the Analogy of Being* 1967 p. 50 „... resident in all things ‚analogically,‘ penetrating to the heart of each.“

⁸⁶ J. Owens, *Analogy*, 318.

⁸⁷ qdl. II, 2, 1; cf. Exkurs I.

stilisierten Bildes einer durchgängigen Gegnerschaft begonnen zu haben. Auch die erst seit wenigen Jahren erscheinenden *opera omnia* des Heinrich von Gent (auf etwa 40 Bände berechnet)¹ darf man wohl mit einer Hoffnung verbinden: Sie könnten zum einen dazu beitragen, daß die denkerische Gestalt des Heinrich von Gent als eine originelle und selbständige Persönlichkeit in der Philosophiegeschichte des ausgehenden 13. Jahrhunderts zunehmend Anerkennung findet, und zum anderen, daß seine ambivalente Interpretation als letzten großen Platoniker des Mittelalters (seit Pico della Mirandola; Rousselot; Hauréau) einerseits und als Vorläufer des späteren Konzeptualismus und Formalismus (Werner; Stöckl; Paulus)² andererseits entweder überwunden oder entschieden oder als Zweideutigkeit des Denkens selbst in seinem Werk zu finden sein wird.

Was nun das Interesse an Heinrichs Analogiebegriff angeht, so ist es nicht bloß die Funktion des Interesses an Duns Scotus in dem allgemeinen Sinne, daß dem Verständnis der Kritik das Verständnis des kritisierten vorausgehen muß. In Heinrich von Gents Konzeption erfährt der Begriff der Analogie selbst eine entscheidende Wandlung, deren Darstellung nun unser Thema sein soll.

5.3.1. Analogie und die Unbestimmtheiten des Seins

Das Thema der Analogie wird für Heinrich v. Gent an demselben Ort problematisch, wo dies auch bei den sonstigen scholastischen Autoren zu geschehen pflegt: Im Zusammenhang des Möglichkeitserweises von Gotteserkenntnis wird die Frage unvermeidlich, was die Begriffe eigentlich meinen, mittels derer diese Erkenntnis prozedieren soll. Als primärer und allgemeinsten Begriff ist das Sein nicht ein Beispiel neben anderen, sondern vielmehr der Modellfall für alle anderen.

Es sei zunächst zurückgegriffen auf die schon dargestellte Anwendung der avicennischen Theorie einer *abstractio ultima*, die den porphyrianischen Gedanken einer Addition bzw. Subtraktion von Bestimmungen innerhalb des generischen Schemas nun auch auf den Seinsbegriff anwendet. Zwar wiederholt auch Heinrich das aristotelische Argument gegen den Gattungsscharakter des Seins, aber insofern es als Endpunkt eines

¹ G. A. Wilson, The first volumes of Henry of Ghent's *opera omnia*, in: *Franziskanische Studien* 61 (1979), 349–352.

² Ueberweg-Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie*, p. 499.

Abstraktionsprozesses, d. h. einer Eliminationsfolge von Bestimmungen, gedacht werden soll, wird das Sein notwendig zu einem schlechthin Unbestimmten. Aber wie verhält sich das unbestimmte Sein zu allen konkreten Bestimmungen? Heinrichs Antwort ist, es enthalte diese auf potentielle Weise. Daraus könnte gefolgert werden, daß das Sein als Unbestimmtheit auch noch dem absoluten und endlichen Sein gegenüber quasi begrifflich selbständig sei, einen eigenen Status einnehme, im Verhältnis zu dem dann Absolutheit und Kontingenz (und deren ontologische Äquivalente) als bestimmende Faktoren auftreten.

Es wäre aber verfehlt, in einem derart logisierten Verstehensmodell Heinrich zu einem Vorläufer der Hegel'schen These der puren Unbestimmtheit zu machen.³ Auf Grund seiner Voraussetzungen kann es nämlich für Heinrich keine reine Unbestimmtheit geben. Sein kommt ja Gott und den endlichen Dingen der Welt nicht einfachhin in verschiedener Weise zu, als handelte es sich eben um zwei verschiedene, voneinander unabhängige Weisen „zu sein“, sondern das absolute Sein Gottes ist zugleich das eigentliche Sein. Da dieses eigentliche Sein zudem als schöpferische Ursache aller anderen zu denken ist, waltet zwischen beiden ein Verhältnis der Ähnlichkeit.⁴ Die Art der Ähnlichkeit richtet sich wiederum nach dem jeweiligen Determinationstyp. Eine *causa formalis* stiftet eine *convenientia similitudinis*, in der die Selbigkeit der *ratio* (*humanitas* – *homo*) Univozität implizieren würde.⁵ Die andere Determinationsform der

³ Wissenschaft der Logik, GA XI, 44: „Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere.“

⁴ Das Axiom „*omne agens agit sibi simile*“ gehört, wie im vorausgehenden Thomas-Kapitel gezeigt, zu den gemeinsamen Voraussetzungen aller Hochscholastiker. Nochmals zusammengefaßt bedeutet es: Ohne eine Ähnlichkeitsbeziehung läge in der kausalen Verklammerung kein wissenschaftlicher Wert in dem Sinne, daß nur abstrakt auf das Vorhandensein eines zureichenden Grundes, aber nichts über seine ontologische Verfassung ausgemacht werden könnte. Die Wissenschaftlichkeit liegt noch nicht in der Regelmäßigkeit bzw. Wiederholbarkeit (für jene bedarf es einer eigenen finalen Determination), sondern erst in jener Ähnlichkeitsbeziehung. Systematisch betrachtet hatte diese Lehre den sachlichen Vorteil, daß sie theologisch verwertbar war: Die einmalige (!) Relation Gottes zur Welt wird dadurch der Vernunft erst sinnvoll zugänglich. Die Ursache muß mindestens das Vollkommenheitsniveau der Wirkung haben, nicht nur, weil sie deren Bestimmung im vorhinein in ihrem Kräftepotential enthalten muß, um sie setzen zu können, sondern auch, weil sie qua Ursache schon wirklich sein muß: Heinrich v. Gent, Sum. 42, 1 (5 rK): *Cum enim nihil agit nisi secundum est in actu et ita actio sequitur modum actus in agente, impossibile est productum per actionem esse in nobiliori actu quam agens.*

⁵ Sum 21, 2 (124 rG); es wirft dies schon ein bezeichnendes Licht auf den analytischen Charakter des Heinrichschen Denkens, der hier bereits die Abtrennbarkeit der *ratio* von ihren modi voraussetzt; durch diese neue Voraussetzung würden auch die Beispiele des Thomas hinfällig bzw. zweideutig, die sich am Verhältnis Ding – Idee orientieren. Die

causa efficiens begründet eine *convenientia imitationis* zwischen causa und causatum. Als ein solches ist die Schöpfung zu denken. Heinrich übernimmt damit zwei wesentliche Bestandteile der sonstigen scholastischen Analogielehre:

- die Fundamentierung in der Kausalität, die so wie sie im Schöpfungsverhältnis anzusetzen ist, sowohl eine reine Äquivokation⁶ ausschließt – denn Wirkursächlichkeit impliziert eine Ähnlichkeit –, als auch Univokation nicht zuläßt – denn diese setzte eine Formursächlichkeit voraus. Analogie ist deshalb
- ein Mittleres (*medio modo*) neben den beiden anderen Aussageweisen.⁷

Es erhebt sich die Frage, wie die zuvor eingeführte These vom Sein als Unbestimmtheit mit der von der Ähnlichkeit zweier verschiedener Elemente – aber eben Elemente des Seins! – kompatibel ist. Denn wenn man, wie Hegel, Bestimmtheit als Differenzgrund ansetzt, dann muß Sein als das Differenzlose und auch keine Differenz Setzende zugleich als das Unbestimmte gedacht werden. Weil aber für Heinrich von Gent Unbestimmtheit nicht notwendig das in sich Differenzlose ist, beantwortet er die Frage so, daß er auch zwei verschiedene Formen von Unbestimmtheit zuläßt. Sie ergeben sich nämlich aus zwei verschiedenen Relationen zu Bestimmtheit. Wird die Unbestimmtheit als unvermeidliche Verneinung von Bestimmtheit gedacht (wie *in-finitum*), dann hat sie einen „negativen“ Sinn; wird sie hingegen als aufzuhebende gedacht, dann kommt ihr ein privativer Charakter⁸ zu:

duplex est indeterminatio, una negative, altera vero privative dicta. Est enim negativa indeterminatio quando indeterminatum non est natum determinari,

unzerstörbare Einheit von ratio und modus war dort ja die Grundlage der Analogie. Zum anderen weist die Auslegung Heinrichs voraus auf das berühmte Beispiel von *iustitia* – *iustus* bei Meister Eckhart.

⁶ Reine Äquivokation heißt auch bei Heinrich die Gleichheit der Namen ohne legitimierende Zuordnung des Benannten, *Sum.* 73, 4 (II, 270 rQ): *Aut enim aliquam habitudinem habent propter quam vox illis communiter imponitur, aut nullam. Si nullam, tunc est pura aequivocatio ...*

⁷ *Sum.* 21, 2 (124 rI); 24, 6 (143 vA): *proportionalitas sicut convenientia duplex est. Quaedam est univocationis participatione eiusdem formae; haec non potest esse inter deum et creaturam (corr. creatorem!). Alia vero imitationis formae ad formam. Omne enim quid in creaturis procedit causaliter ab eo quod est quiditas creatoris. Nunc autem omne agens, licet non semper formam suam imprimit producto, semper tamen forma quam producit aliquam imitationem convenientiae habet ad formam producentis ... Hoc secundo modo bene est proportio quiditatis dei ad quiditatem creaturae ...*

⁸ Die klassische Unterscheidung von „negativ“ und „privativ“ ist hier im scholastischen Sinne korrekt angewendet.

ad modum quo deus dicitur esse infinitus, quia non est natus finiri. Est autem privativa indeterminatio, quando indeterminatum natum est determinari, ad modum quo punctus dicitur infinitus cum non est determinatus lineis quibus natus est determinari.⁹

Da nun das Sein Gottes als unaufhebbare Unbestimmtheit, das Sein endlicher Dinge überhaupt dagegen als aufzuhebende Unbestimmtheit, aufzuheben in die Bestimmtheit des konkret Seienden, angesetzt wird, wird durch diese beiden möglichen Formen von Unbestimmtheit jeweils Gott oder die Schöpfung getroffen.¹⁰

Nun ist ja die entscheidende Frage bei jeder Analogiekonzeption die, welchen Grad von Einheit sie statuiert oder zuläßt; auf die Heinrichs angewendet heißt das: Welchen Typus von Einheit können jene beiden Unbestimmtheiten bilden? Heinrichs Antwort:

quia indeterminatio per abnegationem et per privationem propincae sunt, quia ambae tollunt determinationem . . . per eodem concipiunt esse simpliciter et esse indeterminatum . . . sive sit Dei sive creaturae. Natura enim est intellectus non potentis distinguere ea quae propincae sunt, concipere ipsa ut unum, quae tamen in rei veritate non faciunt unum conceptum. Et ideo est error in illius conceptu.¹¹

Mit dieser These ist bereits das Wesentliche angesprochen; alles weitere scheint nur noch eine Folgerung daraus zu sein. Es gibt keinen allgemeinen Begriff des Seienden als solchen; dies zu meinen ist gewissermaßen eine optische Täuschung, die sich aus dem gleichsam zu geringen Auflösungsvermögen der Vernunft ergibt. Die „Nähe“ der beiden Unbestimmtheiten, soll heißen ihre fast deckungsgleiche Gemeinsamkeit, die aus der Aufhebung (tollere) jeder Bestimmtheit resultiert, läßt sie wie zwei entfernte Objekte für das Auge verschwimmen (das optische Modell der Erkenntnis begegnet in ähnlich extensiver Anwendung auch wieder bei Duns Scotus!).¹²

Man muß aber doch noch eine Bestimmtheit, wenn auch rein formaler Natur, dazudenken: Durch eine Finalrelation (als aufzuhebende) entsteht eine privative Form von Unbestimmtheit, die sich von der rein negativen abhebt, wobei die letztere aber nach Heinrich auch im Grad der Unbestimmtheit die erstere übersteigt. Diesen beiden Unbestimmtheiten sind

⁹ Sum. 21, 2 (124 vP).

¹⁰ Sum. 21, 2 (125 rQ).

¹¹ Sum. 21, 2 (125 rS).

¹² eine kurze Zusammenfassung der Lehre von den Unbestimmtheiten bei Honnefelder, *Ens inquantum ens*. 280 sqq.

zwei Begriffe von Sein zugeordnet — *tertium non datur*. Eine Unbestimmtheit, die sogar von diesen Relationen noch abstrahierte, wäre vollkommen leer, weil damit nichts erkannt würde.¹³ Dies setzte nämlich voraus, daß ihr eine eigene Realität neben oder zwischen Gott und Welt entspreche. Da dies nach Heinrichs These von der unmittelbaren Realitätsgeltung unserer Begriffe unmöglich ist, wird unter Sein faktisch entweder das eine oder das andere Unbestimmtein gedacht.¹⁴ Man könnte sagen, daß es von daher für Heinrich überhaupt keinen „Seinsbegriff“ geben kann, einmal, weil Sein *realiter* immer heißt *esse creatoris* oder *esse creaturae*, und ein Begriff, der davon abstrahierte, gerade nichts zu begreifen imstande wäre; von beidem absehen hieße nichts sehen. Darin liegt Heinrichs mächtigster Rückhalt für eine Abwehr eines univoken Seinsbegriffs.¹⁵ Auf der anderen Seite verhindert die als Abbildlichkeit zu verstehende Ähnlichkeitsrelation eine bloße Namensgleichheit.¹⁶

Man darf als weitere Absicherung der Heinrich'schen Theorie ansehen, daß die Analogie der Seinsinhalte¹⁷ am Verhältnis von Substanz und

¹³ Erst Kant scheint einen Begriff eines erkenntnisfreien Denkens geprägt zu haben: „Einen Gegenstand *erkennen*, dazu wird erfordert, daß ich seine Möglichkeit (es sei nach dem Zeugnis der Erfahrung aus der Wirklichkeit oder a priori durch Vernunft) beweisen könne. Aber *denken* kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche.“ KrV B XXVI.

¹⁴ Sum. 21, 3 (126 rE): Et significat hoc ens commune creatori et creaturae prima significatione, non aliquid utrique commune reale, sed significat prima significatione hinc creatorem, hinc creaturam.

Sum. 21, 2 (124 rF): absolute dicendum quod esse non est aliquid commune reale in quo Deus communicet cum creaturis, et ita ens aut esse praedicatur de Deo et creaturis, hoc est sola nominis communitate, nulla rei ...; W. Hoeres, *Wesen und Dasein* ..., 128 n. 35: „Es ist eigenartig zu sehen, daß Heinrich eine absolute Unbestimmtheit und Einfachheit im Seinsbegriff ... für eine bloße nichtige Konfusion hält, während Scotus auf der Möglichkeit eines solchen Begriffes seine Lehre von der univocatio entis aufbaut.“

¹⁵ Sum. 21, 2 ad 3 (124 vO): Numquam enim potest concipi aliquid intellectus entis simpliciter absque eo, quod homo concipit aliquem intellectum Dei et creaturae, ut concipiat aliquem unicum intellectum simplicem communem Deum et creaturam, aliam praeter intellectum Dei aut creaturae, quia nullus potest esse talis.

¹⁶ Sum. 21, 2 ad 2 in opp. (125 vU): si talis imitatio non esset esse creaturae ad esse creatoris, nulla diceretur esse inter eos communitas in ente nisi vocis solum, et esset ens pure aequivocum ad creatorem et creaturam; Sum. 75, 6 (II, 311 vY): quae denominatio non dicitur extrinseca quia non est ab essentia propria generis creaturae, ut ipsa aliquid est, ut ea aliquid habet esse aliquid; sed solum quia non est ab illa nisi ut est quaedam effigies dei et participatio eius.

¹⁷ qdl. VII, 2 (258 rB): omnium communissimum omnia continens in quodam ambitu analogo ...; Sum. 29, 1 (171 rE): esse autem simpliciter primo modo est commune analogum creaturae et creatori, non continendo in se divinam essentiam ut partem suam formalem.

Akzidens nicht nur illustriert wird, sondern in analoger Form ebendort auch entwickelt wird:

Cum ens . . . non significat aliquam unam intentionem communem substantiae et accidenti, sed significat significatione prima unumquodque decem praedicamentorum, nulla communitate reali ipsum ens potest esse commune substantiae et accidenti.¹⁸

5.3.2. Die Ambivalenz in Heinrichs Konzeption von Analogie

Dieser Skizze der Analogietheorie Heinrichs von Gent müssen einige Reflexionen hinzugefügt werden, die zum einen die sich ergebenden Verschiebungen deutlich machen, und die zum anderen die Ansatzpunkte für die spätere Kritik aufzeigen sollen. Wohl gehört beides in gewisser Weise zusammen, allerdings nicht so, daß einzig die Verschiebungen Anlaß zur Kritik geboten hätten, sondern so, daß zwar die Kritik des Duns Scotus am zentralen Lehrstück Heinrichs ansetzt, das Fundament aber, auf dem über eine Alternative diskutiert zu werden beginnt, beide verbindet. Was damit gemeint ist, sei mit dem resümierenden Urteil Kluxens über Heinrichs Analogielehre ausgedrückt: „Die Analogie wird bei ihm zu einer Begriffseigenschaft.“¹⁹ Ähnlich hat Montagnes eine Verschiebung von einer realen Ähnlichkeitseinheit bei Thomas von Aquin, die in einem ontologischen Kausalitätsverhältnis gründet, zu einer Einheit der Seinsidee bei Heinrich konstatieren zu können geglaubt, wobei die Idee Gottes die der Geschöpfe hervorbringe in der Art einer „causalité noétique“, d. h.: „L’analyse passe ainsi du plan de l’être à celui du connaître.“²⁰ Während Thomas Analogie als Prädikationsweise verstanden hatte, wird sie nun bei Heinrich von Gent zu einem Merkmal einer bestimmten Begriffsklasse. Man kann dies eine Verbegrifflichung nennen. Sie weist – trotz aller Kritik – voraus auf Duns Scotus, dessen Alternative der Univozität ebenfalls als Begriffseigenschaft gedacht wird.

Ist Analogie auf diese Weise auch zu einer Begriffseigenschaft geworden, so muß doch die unabdingbare Frage nach der damit gemeinten Einheit paradoxerweise dahingehend beantwortet werden, daß die analoge Einheit gerade keine begriffliche ist. Der Platonismus Heinrichs schließt es a limine aus, eine intentio prima als „bloß begriffliche“ zu interpretieren;

¹⁸ Sum. 21, 2 (124 rF); 42, 2 (II, 6 rO).

¹⁹ Analogie, 223.

²⁰ Montagnes, La doctrine de l’analogie . . ., 119.

wenn der Begriff nicht etwas begreift, verdient er seinen Namen nicht. Mit Sein wird aber wie gezeigt eine dichotomische Alternative intendiert: Gott oder Schöpfung. Die Einheit, die sich aus der Nähe der beiden Unbestimmtheiten ergibt, hat kein objektives Fundament, sondern ist eine Konfusion zweier Begriffe, die nur im Unvermögen der Vernunft ihren Grund hat (es ist allerdings nicht als Manko der Vernunft als solches vorgestellt, denn ihre Bemühung um Selbstaufklärung läßt diese Konfusion ja durchschaubar werden!). Auf diese begriffliche Distinktion der Inhalte hat man immer wieder hingewiesen²¹ und die Einheit zurecht als eine rein psychologische verstanden.²² Was heißt das? Es bedeutet, daß der Heinrich'sche Analogiebegriff, der eine begriffliche Verschiedenheit bei gleichzeitiger Namensgleichheit statuiert, eigentlich nur die Bedingungen der seit Aristoteles feststehenden Definition der Äquivokität erfüllt. Genau dies wurde der Ansatzpunkt für die „Analogie“-Kritik des Duns Scotus.

Es muß allerdings noch der Versuch gemacht werden, die Transformation des Analogieverständnisses aus immanenten Ansätzen zu eruieren. Dafür sind wohl zwei Aspekte besonders maßgebend.

Aristoteles hatte in seinem Komplex vierfältiger Kausaldetermination keine je gleichwertigen Faktoren gesehen; seine Bemerkung, daß Bewegungs-, Form- und Zweckursache häufig ineinsfallen²³, hatte die mittelalterliche Theologie auf den exemplarischen Fall des schöpferischen Gottes bezogen, der sogar noch als Seinsursache der *materia* verstanden werden sollte. Da Heinrich von Gent die Unterscheidung von Univozität und Analogie an der von Form- und Wirkursächlichkeit orientiert, muß sich daraus ein zweideutiger Analogiebegriff ergeben. Die Ambivalenz liegt aber nicht nur darin begründet, daß die darin gedachte Einheit bloß eine scheinbare ist, Analogie also zur Äquivokität wird, sondern auch darin, daß überhaupt ihre traditionelle Stellung als distinkte Mitte fragwürdig wird.

²¹ J. Paulus, Henri de Gand, 59: „1. La notion générale de l'être n'est point véritablement *un* concept, mais deux confondus à tort; 2. Ces deux concepts s'équivoquent ou s'engendrent l'un l'autre, d'où la confusion qui en résulte.“ Montagnes, op. cit., 118: „L'unité de l'idée d'être indéterminé, obtenu au prix d'une telle confusion, ne dissimule-t-elle pas la dualité radicale des notions abusivement confondues?“

²² E. Bettoni, processo astrattivo, 72: „L'analogia insomma c'è per una debolezza del nostro intelletto, che in uno primo momento non riesce a distinguere il concetto di essere partecipato da quello di essere impartecipato. Di conseguenza l'unità del concetto analogico ha una consistenza puramente psicologica.“

²³ Phys. 198 a 24.

Zwar hatte Thomas Analogie ebenfalls als Einheit von Identität und Differenz verstanden, jedoch so, daß diese in der *ratio* selbst vereint sind.²⁴ Heinrich aber macht Analogie nun zu einer Einheit auf einer komplexeren Stufe, indem er sie als Einheit von Univozität und Äquivozität zu denken versucht: *partim est univocatio, partim aequivocatio*.²⁵ Dadurch, daß Analogie qua *conceptus* als ein Ganzes gedacht wird, dessen Teilelemente Univozität und Äquivozität bilden, scheint sich eine latente Möglichkeit zu eröffnen, daß diese beiden Elemente sich verselbständigen und die Analogie als Superstruktur in ihre Substrukturen zerfällt. Nicht von ungefähr verlief auch Heinrichs Lehre von der *distinctio intentionalis*, die er als mittleren (!) Unterscheidungstypus für die Differenz von Sein und Wesen ansetzt, derselben Kritik wie sein Analogiebegriff: Es gäbe diese Mitte nicht; Äquivokation und Univokation bildeten wie die *distinctio realis* und die *distinctio rationis* eine vollständige Disjunktion – *tertium non datur*.

Die Frage, welcher Faktor denn nun die Einheit der Analogie als Superstruktur garantiere, wäre wohl für Heinrich nicht ohne weiteres zu beantworten. Es mag die Ambivalenz-Interpretation, wenn man von der Plausibilität der späteren Kritikansätze absieht, noch riskant erscheinen, aber in den Schlußpassagen seiner „*Summa quaestionum*“, die Auslegung und Kritik nicht selten außer acht lassen, wird die genannte Tendenz offenkundig, daß jene fundamentlose Einheit dazu neigt, sich in ihre abstrakten Bestandteile zu desintegrieren. Zwar gibt Heinrich auch dort noch mehrfach die Bestimmung „*media*“ für Analogie an²⁶, aber die Erörterungen konzentrieren sich zunehmend auf die Teilbestimmungen der Analogie. So werden Substanz und Akzidens verschiedenen Seinsbegriffen zugeordnet²⁷; die Einordnung der Analogie in ein Schema verschiedener Äquivozitätstypen ist zwar nichts anderes als ein Rückgriff auf Boethius,

²⁴ in Met. XI, 3 (2197): *idem nomen de diversis praedicatur secundum rationem partim eandem, partim diversam*.

²⁵ Sum. 53, 3 (II, 63 vZ); 63 vT: *sic ergo aspiciendo ad rem ipsam circa quam consideratur intentio singularis in deo et in creaturis, quodammodo univoce et quodammodo aequivoco habet esse persona in illis*; zur obigen Identifizierung der Ursachentypen: Sum. 21, 2 (124 vI).

²⁶ Sum. 53, 3 (II, 63 vY); 75, 6 (II, 311 vZ).

²⁷ Sum. 73, 4 (II, 270 rQ): *in impositione enim nominis rei cui imponitur consideranda est ratio rei secundum quam nomen illi imponitur; quia res eadem aliquando habet plures rationes, et licet ipsa sit una et eadem, tamen voce bene imponitur secundum rationem unam et secundum aliam: puta eadem res significatur nomine substantiae aut accidentis, aut nomine entis, sed secundum aliam et aliam rationem ...*

aber die per prius-per posterius-Äquivozität – sonst der wichtigste Anhalt für Analogie – wird dort ebenfalls so bestimmt, sie stehe jedoch, sagt Heinrich, tendenziell der Univozität nahe: *Et per talem habitudinem quodammodo ista aequivocatio declinat a pure aequivocatione ad univocationem.*²⁸ Gemäß der Desintegrationsmöglichkeit der Analogie entwickelt Heinrich immer wieder Begriffsmomente, die univok von Gott und Geschöpf ausgesagt werden: *licet enim nulla res pure univoce convenit deo et creaturae, nihil tamen repugnat aliquam intentionem secundam pure univoce ipsis convenire, quia non ponit aliquid in deo, sed potius in conceptu intellectus.*²⁹ Die Univozität tritt auch in den Vergleichen zutage, die Heinrich beibringt: Sowohl das *ens* als allgemeines³⁰ als auch der Anklang an generische Verhältnisse³¹ tendieren in eine Richtung, in die schon die These von der Erstheit des Seins gewiesen hatte, wo in gewisser Hinsicht die Gott-Welt-Differenz noch nicht mitgedacht ist – welche Differenzlosigkeit ja ein Univozitätskriterium ist.³²

Dies mag als Hinweis dafür genügen, daß Heinrich nicht nur den formalen Status der Analogie-Univozität-Alternative hat vorbereiten helfen, sondern auch die Univozitätsthese auf dialektische Weise selbst schon antizipiert: nämlich einerseits als Abstraktionsmoment seiner Analogiekonzeption und andererseits als Gegenschlag gegen ein der Äquivozität sich

²⁸ Sum. 73, 4 (II, 270 rR); cf. Gomez-Caffarena, *Ser participado*, 186 sqq.

²⁹ Sum. 53, 3 (II, 63 vY); 63 rT: *sic completur ratio distinctionis divinarum personarum et singularitas earum per negationem, sicut et creaturam, et quo ad hoc univoce et secundum eandem rationem habet esse persona in deo et in creaturis.* – Es darf Heinrich freilich keinesfalls unterstellt werden, er lehre die Univozität des Personbegriffs, denn multum aequivoce et alia atque alia ratione habet esse persona in Deo et in creaturis, die Beobachtung der Auflösung in die einzelnen Aspekte kann sich aber gerade auf solche Passagen stützen; ähnlich Sum. 75, 6 (II, 311 vY): *Et quia secundum hunc modum in quantum creatura est effigies increati, est quoquo modo ipsum increatum, et esse suum similiter esse illius, et quo ad hoc ens univoce significat illa dua: in quantum autem ipsum creatum deficit a veritate increati, omnino est aliud ab illo, et quo ad hoc aequivoce significat illa duo; cf. Sum. 73, 3.*

³⁰ Sum. 75, 6 (II, 311 vZ): *hoc modo ens simpliciter tanquam universale quoddam descendit in ens creatum et increatum. Nihil enim reale commune significat creato et increato, non tamen est pure aequivocum, sed partim univocum et partim aequivocum. Et quo ad hoc quod habet rationem univoci potest distribuere simul pro creato et increato, dicendo, omne ens est, licet non sit vere nisi deus.*

³¹ Sum. 75, 6 (II, 311 rK): *Quale quidem universale licet stricte et proprie appellemus universale respectu universalis univoci generis vel speciei in creaturis. Et universalitas talis universalis potest esse lata, cuiusmodi est entis in creaturis ad substantiam et accidens; latior, cuiusmodi est ad deum et ad creaturas; et latissima, cuiusmodi est entis ad ens verum et diminutum.*

³² cf. J. Paulus, *Henri de Gand*, 55.

näherndes Verständnis von Analogie. Die Peripetie des Analogiebegriffs ist allerdings zugegebenermaßen enthalten in einem Geflecht von traditionellen und gemeinscholastischen Definitionen, Argumentationen und Intentionen. Eine Diskussion mehrerer Analogiemodelle findet jedoch ebenso wenig statt wie eine kritische Absicht gegen das alternative Verständnis bei Thomas spürbar wird. Heinrichs Analogielehre versteht sich weder der Tendenz noch dem Ton nach als Thomas-Kritik. Sie hat durchaus Verteidiger gefunden, etwa in Richard von Conington.³³

5.3.3. Jakob von Viterbo

Während der große Gegner Heinrichs von Gent in der Frage des Verhältnisses von Sein und Wesen, Ägidius Romanus, keinen geschichtlich kontroversen oder aus sachlichen Gründen zu berücksichtigenden Beitrag lieferte, muß noch, bevor die Antwort des Duns Scotus auf Heinrich zu erörtern sein wird, das Analogiekonzept eines Schülers des Ägidius kurz erwähnt werden: Jakobs von Viterbo.

Nach Ypma, dem Herausgeber seiner „Quodlibeta“, diskutierte Jakob im Todesjahr des Heinrich von Gent (1293) in der ersten dieser Fragen die Analogie.

Jakob von Viterbo beobachtet zwar, daß „de significatione entis sit diversus modus loquendi apud philosophos“³⁴, aber die Allgemeinheit des Seins, sein analoger Charakter und der Charakter der Analogie selbst als eines mittleren nicht kontrovers sei (omnes conveniunt). Die bereits

³³ qdl. I, 2 (ed. St. F. Brown, in: Franz. Stud. 48 (1966), 300–307); Richard bezeichnet die Frage nach der Prädikation der einfachen Vollkommenheiten von Gott und Kreatur als „quaestio logica“; er schreibt schon nach Scotus und versucht gegen ihn Heinrich zu rehabilitieren, offensichtlich scheinen ihm die scotischen Kritikpunkte nicht sonderlich gewichtig. Auch er betrachtet Sein als ein Abstraktionsresultat, aber nicht so, wie in der Gattung ein Gemeinsames aus den Arten herausgehoben ist: *Alia est abstractio duarum intentionum a seipsis distincte intelligibilis, in quantum huiusmodi, ad sui ipsarum imperceptam distinctionem. Et quia quod a dualitate non abstrahitur oportet quod sit duo et utrumque, manifestum est quod talis abstractio non terminatur ad intentionem unam et neutram sed ad duas et utrasque, tamen sine dualitate et utriusque perceptione. Unde dico quod concipiens ens concipit Deum et creaturam.* Besonders bezeichnend scheint, daß gerade einer der Vertreter der *Äquivokität* des Seins, Robert v. Cowton, der zugleich ein Kritiker des Duns Scotus war, sich wiederum auf Heinrich von Gent beruft: Sent. I prol. q. 4 (Brown 36): de hoc pulchre Henricus, art. 21 q. 2; cf. p. Brown, p. 29 sq.

³⁴ qdl. I, 1 (Ypma 5); zu Ägidius: qu. disp. de esse et essentia, q. 1; zu Jakob v. Metz: cf. B. Decker, Die Gotteslehre des Jakob v. Metz, Münster 1967 § 18 (Äußerungen zur Analogie nur en passant).

bestehenden Verschiedenheiten der Konzeptionen macht Jakob in den quodlibeta nicht namhaft. Man muß die Frage stellen, ob er sie nicht bemerkt hat. Neu ist in diesem Problemzusammenhang jedoch die Einbeziehung des Simplicius, dessen Kommentar zur Kategorienschrift des Aristoteles seit 1266 in der Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke (in Viterbo angefertigt!) vorlag. F. Ruello hat daran die Vermutung geknüpft, daß Jakob deshalb den Simplicius miteinbezieht, weil dieser in dem Ruf stand, der präzise Aristoteleskommentator zu sein; Jakob wolle dadurch das Präzisionsmanko seiner Vorgänger (Albert, Thomas, Heinrich) beheben.³⁵

Jakob v. Viterbo knüpft die Analogiefrage an die Prioritätsthese. Was bei Heinrich noch implizit geschah und erst in Scotus' Univozitätslehre als Argument benutzt werden wird, macht Jakob zum Problem.³⁶ Er unterstreicht den Status der Allgemeinheit, die keine selbständige, separate sein kann, sondern einer Vielheit zukommt, einer Vielzahl von Elementen „gemein“ ist. Diejenigen, denen etwas gemein ist, haben dieses gemeinsam, kommen darin überein.³⁷ Die Gemeinschaftlichkeit läßt sich nach mehreren Gesichtspunkten einteilen und danach ist der Ort der Analogie als ein Typus von Allgemeinheit bestimmbar. Entweder ist sie nur eine solche des Namens, d. h. äquivok, oder sie ist eine secundum rem. In diesem Fall stehen nochmals zwei Möglichkeiten offen: Entweder es handelt sich um eine „convenientia essentialis similitudinis et confirmationis“, die die Selbigkeit des Begriffes (una ratio) impliziert und damit die Univokation, oder es handelt sich nur um eine „convenientia attributionis“, und dies heißt um eine analoge Einheit.

Die obligatorische Lozierung in der „Mitte“ bedeutet nicht, daß Analogie angesiedelt wäre in einem, aus einem Prinzip aufgefächerten System dreier Möglichkeiten, die linear nebeneinanderstünden, sondern Analogie wird hier verstanden als eine Kombination aus den Merkmalen der beiden anderen.

³⁵ L'analogia de l'être, 179.

³⁶ qdl. I, 1 (Ypma 5): sicut enim se habet prima dignitas in complexis, sic se habet ens in incomplexis, quia, sicut omnia complexa resolvuntur in primam dignitatem, quae est de quolibet esse vel non esse, sic omnia incomplexa resolvuntur in ens. Sed de prima dignitate formatur unus conceptus complexus. Ergo de ente formari potest unus conceptus simplex vel incomplexus. Videtur quod sic (!) ...

³⁷ op. cit. (6): semper enim commune respectu plurium dicitur. Plura autem et diversa aliquid commune habere non possent, nisi in aliqui convenirent. Omnis itaque communitas accipitur ex aliqua convenientia illorum plurium quibus dicitur aliquid esse commune.

Dabei sind beide Merkmale von gleicher Relevanz: Die Analogie enthält wie die Äquivokation eine begriffliche Verschiedenheit; was Sein heißt, kann durch einen Begriff gar nicht ausgedrückt werden, sondern nur durch die Vielzahl der Kategorien. Gleichwohl liegt ihre Einheit nicht auf der Ebene des Namens, sondern wie die Univokation in der Wirklichkeit. Die Unmittelbarkeit der Bedeutungsmannigfaltigkeit spricht Jakob klar aus: *illud igitur quod nomine entis concipitur simpliciter, pluribus conceptibus apprehenditur*.³⁸ Sein ist also nicht, wie die Ausgangsvermutung lautete, ein einziger Begriff³⁹, sondern von kategorialer, aber betont unmittelbarer Mannigfaltigkeit: *Ex substantia enim et aliis praedicamentis, in quae immediate descendit ...*⁴⁰ Da aber die Bedeutungen in einem Verhältnis der Zuordnung, genauer: der Vorordnung (*secundum prius et posterius*) stehen, scheidet die Äquivokation aus zugunsten einer attributiven Gemeinschaft: *et ex hac convenientia sumitur communitas analogiae: qualis communitas est in ente*.⁴¹

Jene präzise systematische Entfaltung der Art von Allgemeinheit, die für die Analogie angesetzt werden muß, erinnert nicht nur in der Unterscheidung der beiden Ähnlichkeitsweisen an Heinrich von Gent, sondern auch darin, daß Analogie auch bei Jakob v. Viterbo über eine Kombination von Merkmalen, die es jeweils mit verschiedenen Einheitstypen gemein hat, entsteht: *conveniens quantum ad aliquid cum utroque, et quantum ad aliquid ab utroque differens*.⁴² Anders aber als Heinrich konstruiert Jakob Analogie als ein bestimmtes Zuordnungsverhältnis von Einheit und Verschiedenheit, die ihrerseits wieder auf ein Ebenenschema von Name, Begriff und Sache abgebildet werden; Analogizität gründet also nicht im Sein, sondern definiert sich als Merkmalskombination, auf die hin das Sein befragt wird. Dieser Strukturbegriff der Analogie, wie man es nennen könnte, der sich von der Herkunft aus der Frage nach dem Sein ablöst, begegnet auch wieder bei Meister Eckhart und setzt sich dann fort in die von Cajetan begründete Tradition. Erst die erneuten Versuche in diesem Jahrhundert, zu einer *analogia entis* zu kommen, haben dies zu revidieren gesucht.

³⁸ op. cit. (14).

³⁹ op. cit. (13): *non potest formari unus simplex conceptus, sed formantur conceptus simpliciter plures*.

⁴⁰ op. cit. (13); das „immediate“, mit dem sich das Sein in die Kategorialität auslegt, ist der Unmöglichkeitgrund von Univokation.

⁴¹ op. cit. (6.13.14).

⁴² op. cit. (6).

Jene Ablösung öffnet zugleich die Tür für die Logisierung; denn der Strukturbegriff der Analogie ist ohne weiteres als eine rein begriffliche Struktur zu verstehen; so konnte auf dem Umweg über die Logisierung der Analogie auch die des Seins einsetzen.

5.4. *Meister Eckhart*

Es soll nun von der Analogiekonzeption Meister Eckharts die Rede sein. Daß diese hier in den Zusammenhang des scholastischen Diskurses gestellt und im Fortgang unserer Erörterungen an diese Stelle gerückt wird, macht eine ganze Reihe schwerwiegender interpretatorischer Voraussetzungen, die es zuvor eigens zu explizieren und zu rechtfertigen gilt.

5.4.1. Mystiker oder Scholastiker? Zur Rechtfertigung des Interpretationsansatzes

Das aktuelle Interesse an Meister Eckhart richtet sich nämlich auf den Mystiker, der mit fernöstlichen Lehr- und Lebemeistern der buddhistischen Tradition mehr Verwandtschaft zu haben scheint als mit den Magistri der Pariser Sorbonne. „Meister“ (!) Eckhart nimmt sich darin aus wie ein erratischer Block innerhalb der europäischen Geistesgeschichte.¹ Ein solcher Interpretationsansatz, dessen Einzelresultate im Ausweis verschiedener Analogien nicht geleugnet werden sollen, geht in den meisten Ausarbeitungen zusammen mit einer exklusiven Berücksichtigung der deutschen Predigten Meister Eckharts zuungunsten der *opera latina*, hat also den Nachteil, die Einheit seines Werkes gar nicht sichtbar machen zu können, und er begibt sich zum zweiten des Vorteils, den eine Einbeziehung seiner scholastischen Umwelt für einen Zugang zu Meister Eckhart böte, der dem Interpretieren wahrlich nicht wenig Probleme aufgibt.

¹ E. Fromm, *Haben oder Sein*, 1976 p. 30: „Eckhart und der Buddhismus sind in Wirklichkeit nur zwei Dialekte der gleichen Sprache.“ cf. M. Nambara, *Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und ihre Entsprechungen im Buddhismus*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 6 (1960), 143–277; R. Schürmann, *Meister Eckhart, mystic and philosopher*, London 1978; weitere Belege bei B. Welte, *Meister Eckhart*, 105 n. 32, der selbst des öfteren „Analogien aus dem Bereich des Zen-Buddhismus“ aufzuweisen sucht, obwohl er die Einbindung in die augustinische und aristotelische Tradition („Meister Eckhart als Aristoteliker“), zumal die Rückbindung an Thomas von Aquin wieder stark machen möchte.

Was aber heißt es, eine Gestalt wie Meister Eckhart als „Mystiker“ zu bezeichnen? Ein rein literaturgeschichtlicher Begriff von Mystik neigt dazu, metaphernreiche Sprache voll gewollter Paradoxien, unnachvollziehbar dunkler und rätselhafter Identitätsaussagen, die sich zu langen Ketten reihen, deren Fortgang eher aus einer psychologischen Assoziationsleistung der Subjektivität als aus der rationalen Argumentation zu stammen scheint, als „mystisch“ zu bezeichnen. Die grundsätzliche Frage, ob Mystik sich an solchen formalen Bestimmungen festmachen läßt², kann und braucht hier nicht entschieden zu werden. Aber es scheint, daß sowohl ein kulturgeschichtlich weiter (nur extensionaler) wie ein inhaltlich-normativ enger Begriff von Mystik mit Eckharts Selbst- und Mystikverständnis auf unkontrollierbare Weise interferieren würden. Die heute selbstverständliche Kennzeichnung Eckharts als Mystiker³ hat zu einem erheblichen Teil ihren Grund in der spezifischen Wirkungsgeschichte Eckharts. Sein Einfluß wurde durch Inquisitionsprozeß und Verurteilung nicht paralyisiert. Wie I. Degenhardt⁴ gezeigt hat, wirkte Eckhart entweder als spiritueller Lehrer und exemplarischer Prediger und so als glorifizierte Gestalt, oder als dämonisierte und mit allen typisierenden Ketzerattributen belegte. Meister Eckhart als Scholastiker blieb nahezu ohne Wirkung.⁵

Die akademische Rezeption setzte – von der singulären Gestalt des Nikolaus von Kues abgesehen – erst Jahrhunderte später ein. Schon der Begriff der sog. „Deutschen Mystik“ entstammt nicht von ungefähr dem Kreis um Hegel⁶; Hegel wurde durch Baader⁷ auf Eckhart aufmerksam und hat denn auch nicht nur diesem gegenüber seine Affinität zu Eckhart

² H. Leisegang, *Denkformen*, Berlin 1928 p. 72: „Solche (scil. kettenartige) Begriffsverbindungen sind nur da möglich, wo wir es irgendwie mit Mystik zu tun haben, ja das Achten auf solche Form des Denkens und Sprechens scheint ein zwar äußerliches, aber untrügliches Mittel zu sein, Mystisches von Nichtmystischem strenger zu unterscheiden als es bisher möglich war.“

³ etwa im Eckhart-Artikel der „Enzyklopädie für Philosophie und Wissenschaftstheorie“ (ed. J. Mittelstrass) von O. Schwemmer, I, 518 a: „dt. Mystiker und Philosoph“.

⁴ *Studien zum Wandel des Eckhartbildes*, Leiden 1967, 16–49.

⁵ Dem entspricht – wenn es nicht schon der Erklärungsgrund ist – die Überlieferung seines Werkes: Der Torso des „opus tripartitum“ ist nur in wenigen Handschriften (etwa aus der Bibliothek des Cusanus) enthalten, das deutsche Werk dagegen in einer „Fülle von weit über 200 Handschriften“ und auf diesen „beruht der Ruhm und das Verhängnis des Meisters“: J. Quint, *Einleitung*, 19.

⁶ geprägt von Karl Rosenkranz: K. Vorländer, *Philosophie des Mittelalters, Geschichte der Philosophie II* (bearb. von Erwin Metzke), Hamburg 1973 p. 110.

⁷ Er spricht von Eckhart als „dem Centralgeist der Mystik des Mittelalters“: ep. 2.1.1830, SW XV, 457.

bekannt — „Da haben wir es ja, was wir wollen“⁸ —, sondern auch seinen Begriff von Spekulation als Nachfolger des Mystikbegriffs eingeführt: „Hinsichtlich der Bedeutung des Spekulativen ist hier noch zu erwähnen, daß man darunter dasselbe zu verstehen hat, was früher, zumal in Beziehung auf das religiöse Bewußtseyn und dessen Inhalt, als das Mystische bezeichnet zu werden pflegte.“⁹ Bemerkenswert ist, daß Hegels Dialektik auf Marx umgekehrt den Eindruck des „Mystischen“ macht, jetzt allerdings im populären und malitiösen Verstande.¹⁰

Aber es kann weder dem common sense-Begriff der Mystik noch dem Vorverständnis theoretischer Spekulation entscheidende historische Bedeutung für Eckhart zukommen. Denn das Mittelalter kannte ja selbst schon den Begriff des Mystischen und hatte ihm auch einen ziemlich präzisen Sinn gegeben: Ausgehend von Dionysios Areopagitas kleiner Schrift „De mystica theologia“ bezeichnet „mystisch“ eine bestimmte, nämlich ausschließlich negative Weise der Rede von Gott. Albertus Magnus definiert es in diesem Sinne: propter hoc haec scientia dicitur mystica prae aliis, quia in occulto terminatur, de quo non possumus omnibus remotis aliquid decenter affirmare.¹¹ Dieses Verständnis der Mystik als theologia negativa läßt sich auch bei Thomas von Aquin und später belegen, wobei dann etwa bei Gerson die *Erfahrung* Gottes das Fundament einer solchen Theologie bildet.¹²

⁸ F. v. Baader, Biographie, ed. F. Hofmann, SW XV, 159.

⁹ Enz. § 82 Zus.; VIII, 197 (G); Strukturanalogien zwischen deutscher Mystik und deutschem Idealismus wurden denn auch ein durchgehendes Moment des Interpretationsinteresses an Meister Eckhart: Dilthey, Heimsoeth, v. Bracken, teilweise auch A. Dempf, G. Ralfs, Lebensformen des Geistes, 1964, 104–169.

¹⁰ Marx möchte das „Rationelle an der Methode, die H(egel) entdeckt, aber zugleich mystifiziert hat, dem gemeinsamen Menschenverstand zugänglich ... machen“ (MEW 29 p. 260); die Dialektik habe bei Hegel eine „mystische Form“ (MEW 32 p. 538. 547). „So sehr diese Dialektik unbedingt das letzte Wort aller Philosophie ist, so sehr ist es andererseits nötig, sie von dem mystischen Schein, den sie bei Hegel hat, zu befreien.“ (29 p. 561).

¹¹ s. myst. theol., c. 3; t. 37, 2 col. 471 a; c. 1 (455 a): magis debet dici mystica quam aliae, ex hoc quod in occulto nos relinquit; auch der verborgene Schriftsinn wird so genannt: Bonaventura, brevil., prol 4 (V, 206 a): sub cortice litterae apertae occultatur mystica et profunda intelligentia.

¹² Thomas Aqu., in de div. nom., prooem.: de huiusmodi autem remotionibus quibus Deus remanet ignotus et occultus fecit alium librum quem intibulavit: ‚de mystica‘ idest occulta ‚Theologia‘; ähnlich auch schon Johannes Eriugena, expos. in myst. theol., PL 122, 269 B; Nikolaus Kempf, de myst. theol. 1, 1 (Jellowschek 15); Jean Gerson knüpft an die innere Erfahrung an, auf der diese Theologie basiert, und zwar nicht nur inhaltlich, sondern auch unter dem Aspekt ihrer Kommunizierbarkeit: Theologia mystica innititur ad sui doctrinam experientiis habitis ad intra, in cordibus animorum devotorum ..., de

Man kann also in diesem Sinne Eckhart als Mystiker bezeichnen, als er sich ganz in die Tradition der negativen Theologie stellt. Dies geschieht unter Aufbietung aller rationalen Kräfte;¹³ er erhebt selbst nicht den Anspruch auf eine exzeptionelle Erfahrung, um deren mühsame Kommunikation seine Schriften kreisen würden¹⁴, sondern darauf, den Glauben und seine Grundlagen vernünftig zu explizieren: *in cuius verbi expositione et aliorum quae sequuntur, intentio est auctoris, sicut et in omnibus suis editionibus, ea quae sacra asserit fides christiana et utriusque testamenti scriptura, exponere per rationes naturales philosophorum.*¹⁵

theol. myst. 2 (III, 252); im folgenden Kapitel geht er sogar soweit, die Gewißheit äußerer Erfahrung auf diese spezifische Innenerfahrung zu gründen (was übrigens an Roger Bacon erinnert: *op. maj.* VI, 1; *Bridges* II, 169–172); cf. Albertus Magnus, *s. myst. theol.* 1; 37, 2 col. 455 a.

¹³ R. Spaemann, *Spontaneität und Reflexion*, 189: „Von Dionysius Areopagita bis zu Eckhart führt eine Tradition spekulativer Mystik, die die Mysterien des Glaubens tiefer und mehr im Grunde begreifen will, als sie vom einfachen Gläubigen begriffen werden.“ Diese Formulierung gibt das mittelalterliche Mystikverständnis nicht nur präzise wieder, sondern macht auch noch den Vorwurf der kirchlichen Instanzen plausibel, durch die Einbeziehung spekulativer Inhalte und gewagt anmutender Auslegungen in seine Predigt überwinde Eckhart nicht die Kluft zum einfachen Glaubensvolk, sondern bewirke nur dessen Konfusion. — Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA XXIV, 128: „Die Mystik des Mittelalters, genauer gesprochen die mystische Theologie ist nicht mystisch in unserem Sinne und im schlechten Sinne, sondern in einem ganz eminenten Sinne begrifflich.“ Der Satz vom Grund, 71; wider den Gegensatz von Scholastik und Mystik oder gar seiner Kongruenz mit dem Gegensatz Rationalismus und Irrationalismus schon in: Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Johannes Duns Scotus, GA I, 410; ähnlich E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, GA XIV, 92 sq., der anders als Marx (cf. *supra* n. 10) Mystik nicht als Gegenbegriff zu Rationalität versteht: „Mystik im präzisen Sinn der Sache, wie er bei Eckhardt am leichtesten erkenntlich ist, wurde auf einer Höhe der Vernunft inauguriert“; dagegen ist es historisch gesehen vollkommen anachronistisch, den Konflikt Eckharts mit seiner Kirche auf die erst Jahrhunderte später manifest gewordene Konfliktträchtigkeit allgemeiner Rationalität im Sinne von „Aufklärung“ zu wenden („plebeische Mystik“ im Gegensatz zu „reaktionärer Mystik“, die „konfliktfeindlich“ sei) wie H. Ley, *Zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter*, Berlin (Ost) 1957 p. 382; — K. Jaspers, *Von der Wahrheit* 1947 p. 904 „Meister Eckart verwirklicht ein einziges Mal die Höhe der spekulativen Mystik, weil er noch ganz kirchengläubig ist und darin doch schon an dem Ursprung der Vernunft, an der ganzen Weite des freien Menschen lebt.“

¹⁴ bei Eckhart sind wohl eher zu Predigtrhetorik zu rechnen: „Ich spriche bi gotes ewiger warheit ...“ (*Pred.* 60; Pfeiffer 192); in *Pred.* 51 (Pfeiffer 169) setzt er sich ab gegen die Pariser Magistri — allerdings sind beide Predigten noch nicht in der kritisch edierten Ausgabe der echten Texte enthalten; *Pred.* 52 (DW II, 487; 506).

¹⁵ in Joh. n. 2 (LW III, 4), zu diesem „programmatischen Text“: K. Flasch, *Die Intention ...*, 294–296; ähnlich nennt es B. Welte, der diesen Aufsatz offenkundig nicht berücksichtigt hat, ein „programmatische(s) Wort“ (Meister Eckhart, 19). Nachdem Eckhart das Boethius-Wort, *fidem, si poteris rationemque conjunge* (ep. ad s. Joan. I.; PL 64, 1302 C) zitiert hat, spielt er auf das später von Hegel (*Enz.*, Vorr. zur 2. Aufl., ed. Nicolin-Pöggeler

Wenn man dagegen einen Begriff von Mystik ansetzt, für den das Erlebnis einer exzeptionellen Erfahrung konstitutiv ist, dann kann bei Eckhart nicht von Mystik die Rede sein. Es sind sich alle Eckhart-Forscher einig, daß er niemals und nirgendwo auf eine solche Erfahrung hinweist, von ihr berichtet oder sich auf sie beruft.¹⁶ Dies wird auch bei anderen Gestalten als legitimes Kriterium benutzt.¹⁷ Ein weiterer Einwand gegen das Verständnis Eckharts als Mystiker geht gerade von seiner Sprache aus, deren gewollte Paradoxien und ihr Ansinnen, „geistreich“ zu sein, eher zum „Zwitterphänomen der mystiquerie“¹⁸ und deshalb zu einer Art „sophistischer Mystik“¹⁹ zu rechnen ist.

Inzwischen ist aber auch der Verdacht geäußert worden, daß nicht nur der Ansatz beim Mystiker Eckhart ihn vom scholastischen Umfeld trennt, sondern umgekehrt gerade der Zusammenhang Eckharts etwa mit seinem Lehrer Dietrich von Freiberg unbestreitbar sei, so daß „eine Reihe wichtiger Thesen Eckharts, die in der Isolierung von ihrem geschichtlichen Kontext ‚mystisch‘ erscheinen, durch den Rückgriff auf Dietrichs detailierte theoretische Analyse dem Verständnis näherzubringen“ sind.²⁰ V.

p. 15) mehrmals hervorgehobene Anselm-Programm an: *negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere* (Cur Deus homo I, 1; op. II, 48): *ignaviae est et desidiosum quod fide credis, rationibus naturalibus et similitudinibus non investigare.* (in Joh. n. 361; LW III, 307).

¹⁶ R. Schürmann, Eckhart, 15 (wo er mit Plotin, enn. IV, 8, 1 kontrastiert ist): „In Eckhart there is no appeal to a privileged experience.“ Imbach, *Intellectus in deum ascensus*, 204. 207; C. F. Kelley, *M. Eckhart on divine knowledge* 1977 p. 112: „Nor does he ever consider himself a mystic.“ K. Albert, *Der philosophische Grundgedanke*, 334, weist darauf hin, „dass Eckart im Gegensatz zu anderen Mystikern nirgendwo von besonderen Erlebnissen redet.“

¹⁷ Spaemann, *Spontaneität und Reflexion*, 223: „Nichts deutet darauf hin, daß Fénelon die Höhen mystischer Erfahrung erreicht hat. Fénelon ist nicht Mystiker ...“; D. Knowles sieht etwa in der neuplatonischen Phraseologie, wie sie z. B. auch Bonaventura benutzt, eine der Hauptschwierigkeiten: „Is the writer speaking of what he knows from his own life? Or is he doing not mere than an expert in mystical theology might do, though perhaps more vividly?“ (*Evolution of medieval thought* 1963 p. 243), nach dem genannten Kriterium sagt dann auch D. Knowles von Bonaventura: „It would be better to call him a mystical theologian than a mystic“ (242).

¹⁸ H. Deku, *de nihilo*, 82; dort p. 65 n. 76 wird Eckhart die These vom *purum nihil* der Welt als „Predigtrhetorik“ zugebilligt, der alte Häresieverdacht also nicht explizit wiederholt; *quod Deus sit*, 131 n. 131; Konkurrenzlosigkeit, 109; cf. *possibile logicum*, 17 sq., n. 44.

¹⁹ M.-S. Morard bei einer Rezension in: *Frbg. Zs. f. Philos. und Theol.* 6 (1959) p. 316, als Abhebung gegen experimentelle und spekulative Mystik; Morard will jedoch „die geistesgeschichtliche Bedeutung dieses Redegewaltigen“ nicht leugnen, fügt aber hinzu: „bei dem doch so oft das Wort den Gedanken führt.“

²⁰ K. Flasch, *Einleitung* p. XIX; „Mystiker“ — darin liege eine Verkennung eines „aus-

Lossky hält die Scheidung von Mystik und Dialektik bei Eckhart zumindest für „une fausse alternative“, da sie nicht nur koexistierten, sondern aus mehreren Gründen bei ihm unlösbar verbunden seien.²¹ Wo Meister Eckhart auch bisher schon als Philosoph interpretiert wurde, hat man stets einmütig seine Zugehörigkeit zur Tradition des Neuplatonismus anerkannt.²² Und trotzdem sind die Diremptionen unverkennbar: Die mit dem Beginn des 14. Jahrhunderts einsetzenden Bestrebungen der „Mystik“ und des „Nominalismus“ nehmen sich gegenseitig kaum noch zur Kenntnis.²³

drücklich erhobenen philosophischen Anspruch(s)“: Art. Allgemeines/Besonderes in: HWPh I (1971), col. 175; Kennt die mittelalterliche Philosophie ..., 206; Die Intention Meister Eckharts, 293, stützt sich auf die „offensichtlich philosophisch argumentierenden Passagen seiner lateinischen Werke“ (cf. 301 sq. — gegen J. Quints, R. Ottos Eckhart-Interpretation — et passim).

²¹ *Théologie négative*, 38; Hirschberger, *Gesch. d. Philos.* I, 544; Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, 66: „Die Explikation des Gottes-Begriffs steht also nicht ‚abstrakt‘ neben der mystischen Existenz, sondern ist ihre rationale Voraussetzung und Begründung“; ders., *Identität und Differenz*, 104; Flasch, *Einleitung* I p. XXV. — In seinem Buch „Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken“ hat B. Welte beides, Metaphysik und Mystik, als *Characteristica* des Eckhartschen Denkens übernommen, jedoch mit der neuen Interpretation einer Selbstüberwindung der Metaphysik zugunsten der Mystik, d. h. eines anderen Existenzvollzuges (84. 120. 176). Auch wenn sein Metaphysikbegriff durch die Heideggersche Inspiration anachronistisch ist, scheint doch soviel richtig, daß die von Flasch reklamierten „argumentierenden Passagen“ nicht das Ganze, sondern eben tatsächlich nur Passagen sind. Meister Eckhart läßt sich nicht vollständig reduzieren auf einen Metaphysiker, der den Versuch macht, die Welterfahrung rational zu rekonstruieren; die in den deutschen Predigten ebenfalls unübersehbaren appellierenden Passagen wollen offensichtlich zu einer zusätzlichen Selbst- und Gotteserfahrung disponieren. Eine Kritik an Weltes Unterscheidung findet sich auch bei J. Sudbrack, *Wege der Gottesmystik*, 91 sq., 111.

²² belegbar nicht nur durch die in der vorangehenden Anmerkung genannten Arbeiten von Flasch und Beierwaltes, sondern auch: J. Koch, *Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus im Mittelalter*; Wackerzapp, *Der Einfluß Meister Eckharts ...*; Hödl, *Metaphysik und Mystik*, 261; Gilson, *History*, 438 sqq.; Hirschberger, *Gesch. d. Philos.* I, 550, weist auf die „axiomatischen Propositionensysteme“ des Platonismus hin, in die sich das „opus tripartitum“, dessen exegetische Teile dem Propositionensystem ausdrücklich nachgeordnet sind, einfügt: *Porphyrios, Sententiae ad intelligibilia ducentes*; *Proklos, Elementatio theologia*; „*Liber de causis*“; *Alanus ab Insulis, Maximae theologiae*; „*Liber de intelligentiae*“; „*Buch der 24 Meister*“, von Eckhart häufig zitiert; — ähnlich übrigens auch wieder L. Lavelle, *Introduction à ontologie* 1951.

²³ An einer Stelle schreibt der späte William Ockham, *contra Bend.* IV, 4 (op. pol. III, 251): *Nam tempore praedicti Ioannis XXII quidam magister in theologia de ordine Praedicatorum, natione Teutonicus, nomine Ayardus, publice tenuit, praedicavit et docuit ... quod omnes creaturae sunt purum nihil, et multa alia fantastica, non (etiam) haereticalia quam insana.* — Jene Einschätzung bedeutet nicht, daß nicht gewisse Affinitäten zwischen beiden Strömungen feststellbar wären: Nicht nur, daß beide schon das volle Bewußtsein ihrer Neuheit haben (*devotio moderna*; *via moderna*), auch die Abkehr von scholastischer

5.4.2. Eckharts Analogiekonzept

Was aber noch dringlicher vermerkt werden muß, ist der Umstand, daß Meister Eckhart den umfassendsten Metaphysikentwurf zwischen Thomas von Aquin und ihm selbst, nämlich den des Johannes Duns Scotus, faktisch nicht zur Kenntnis nimmt. So ist seine Analogiekonzeption in keiner Weise ein Versuch einer Verteidigung oder Rehabilitierung, wie er von anderen Dominikanern unternommen wurde, die wie Thomas von Sutton die scotischen Einwände nicht für durchschlagend hielten und dies zu zeigen suchten, sondern eine völlig eigenständige Ausarbeitung eines Analogiekonzepts. Daß Eckhart „sich nirgendwo mit dem doctor subtilis auseinandersetzt“²⁴, legitimiert die Umkehrung der Chronologie (Eckhart und Scotus waren gemeinsam an der Pariser Universität tätig

Dialektik zugunsten eines empirischen Weltzugangs oder der mystischen, besser religiösen Innenerfahrung des Glaubenden bezeugen dies (cf. L. Scheffczyk, Schöpfung und Vorsehung, in: Handbuch der Dogmengeschichte II, 2a p. 104; cf. p. 101 sq.); inhaltlich: die Egalisierung der Vollkommenheiten durch die nominalistische Abschaffung der Formenhierarchie und in Eckharts Gedanken des wahren Seins in Gott, wo alle Vollkommenheitsunterschiede aufgehoben sind (DW I, 148. 199); Nikolaus v. Autrecourt (Lappe 33*): non potest ostendi evidentur nobilitas unius rei super aliam (cf. Lappe p. 17); bemerkenswert sind auch Personalunionen: Luther, der sich zum Ockhamismus rechnet (WA VI, 195. 600) gibt auch mehrmals die „Theologia Deutsch“ heraus (1516; 1518); Vinzenz Ferrer ist einer der großen Logiker *und* Prediger seiner Zeit (I. M. Bochenski, Formale Logik, 1970 p. 190 n.); cf. J. Sudbrack, Wege zur Gottesmystik, p. 124. Wenn man diese Hinweise nicht als Einwände, sondern als Kontrastierungen versteht, kann die grundsätzliche Divergenz anerkannt bleiben. An dieser Divergenz synchroner Tendenzen scheitert jede Erklärungsform, die auf außerphilosophische Bedingungen rekurriert: etwa wenn man den Nominalismus aus den „gesellschaftlichen Veränderungen seit 1300“ erklären will (E. Bloch, Zwischenwelten in der Philosophie-Geschichte, GA XII, 110) oder umgekehrt der „Begriffsrealismus“ die philosophische Begleiterscheinung „in Zeiten der Unsicherheit der äußeren Verhältnisse“ abgeben soll (so E. v. Bracken, Meister Eckhart und Fichte 1943 p. 532), welcher Autor damals übrigens gegen die „Herabwürdigung des Diesseits“ mit Hilfe des Neuplatonismus als treibende, ja „triebmäßige“ Kraft das „deutsche Rassenenerbe“ beanspruchte: op. cit. p. 75 (cf. 82; 413).

²⁴ J. Koch, Zur Analogielehre, 329; einzig Lossky vermutet, daß Eckharts Verweis auf die Lehre von der Ewigkeit der Wesenheiten mit der Formulierung „unus ex famosis modernis“ (Gen. II n. 68; LW I, 534) auf Duns Scotus anspielt (op. cit. 151; der Herausgeber dagegen, n. 4; Echardus magistrum Henricum a Gandavo laudare videtur ...) cf. Sum. 68, 5) und pflichtet R. Klibansky bei (212 n. 166), der bei Scotus, Rep. Par. I d. 8 q. 1: Utrum esse verissime est? eine Reaktion auf die erste Pariser Quästion Eckharts sieht; übrigens könnte die Kritik an der Parallelisierung von ens und sanum: Rep. Par. II d. 12 q. 2 n. 11 (XXIII, 19a, b); OX. II d. 12 q. 2 n. 9 (XII, 604a) gegen Eckhart gerichtet sein. Daß aber „die skotische Thomaspolemik“ der Nerv der Frage sei, „die Eckhart bewegt“ (Ebeling, Eckharts Mystik, 45), ist eine Aussage ohne jede historische Legitimation!

und verließen sie im selben Jahr (1303); das „opus tripartitum“ ist ungefähr ein Jahrzehnt später als die „ordinatio“; sinnvoll aber wird sie dadurch, daß der Analogiebegriff Eckharts eine erst aufzuzeigende Ambivalenz enthält, die sie gegen die bereits entwickelte Position des Scotus offen läßt. Eckharts Analogiekonzept wäre gewissermaßen die letzte Chance der Analogie gewesen, sich gegenüber der vordringenden Univozität zu legitimieren. Heidegger hat jene Konzeption gerühmt, denn von sich her sei Analogie auf die Frage nach dem Sinn von Sein „keine Lösung“, „sondern eine Formel. Der, der die Lösung suchte, Meister Eckhart, sagt: Gott ‚ist‘ überhaupt nicht, weil ‚Sein‘ ein endliches Prädikat ist und von Gott gar nicht ausgesagt werden kann.“²⁵ Obwohl wir damit bereits ins Zentrum des Eckhart'schen Denkens vorgedrungen sind, und man sagen kann, seine Analogielehre sei der „Angelpunkt des Eckhart'schen Denkens“²⁶, kann sich die Interpretation doch nicht auf einen zusammenhängenden Traktat beziehen, sondern nur auf sporadische Aussagen in seinem Kommentarwerk.²⁷ Eckhart führt seinen Analogiebegriff als Klarstellung gegenüber einer langen Geschichte des Mißverstehens ein: *Notandum etiam quod hanc naturam analogiae quidam male intelligentes et improbant erraverunt usque hodie.*²⁸ Höchst merkwürdig ist jedoch, daß diese Klarstellung nicht im Rückgriff auf Aristoteles erfolgt; „der Satz: Sein wird vielfach ausgesagt (Aristotels, *Metaphysik* [IV] c. 2, 1003 a 33) findet sich an keiner einzigen Stelle im Gesamtwerk, nicht einmal andeutungsweise erwähnt.“²⁹ Was Eckhart allerdings des öftern erwähnt, ist das aristotelische Beispiel der Gesundheit, das er auf charakteristische Weise umdeutet:

... sicut dieta, medicina, urina, nihil prorsus habent sanitas in se formaliter plus quam lapis vel lignum, sed ab ipsa sola sanitate, quae in animali est formaliter, dicuntur sana secundum naturam analogiae.³⁰

²⁵ Aristoteles, GA XXXIII, 46.

²⁶ J. Koch, *Zur Analogielehre*, 329; Kluxen, *Idee*, HWPh IV (1976) col. 92; Wackerzapp, *Der Einfluß Meister Eckharts*, 3, sagt: „daß bei Eckhart alles auf das rechte Verständnis seines esse-Begriffes ankommt“; Hirschberger, *op. cit.* I, 548: „Das Interesse am Sein durchzieht sein ganzes Werk.“; anders B. Welte, *op. cit.* p. 29.

²⁷ Dieser ist nicht als fortlaufender Kommentar zur Bibel angelegt, vielmehr wird nur ein Bruchteil einzelner Bücher in mannigfachen Interpretationsvarianten berücksichtigt; H. Fischer, *Eckhart*, 27: „Von den 1530 Versen des Buches Genesis werden 92 Verse behandelt, von den 880 Versen des Johannesevangeliums 130 Verse.“

²⁸ Eccl. n. 53 (LW II, 282); J. Koch bemerkt dazu (n. 1): *Quos philosophos vel theologos Echardus in mente habuerit, nescimus. Cum theoria analogiae hic et in pluribus aliis locis exposita magistro propria et quasi fundamentum totius doctrinae sit, adversarii ex omnibus partibus oriri poterant.*

²⁹ H. Fischer, *Eckhart*, 50.

³⁰ Gen. I n. 128 (LW I, 283); cf. qu. Par. I n. 11 (LW V, 46).

Schon an der Interpretation dieses Beispiels wird offensichtlich, daß Eckharts Analogielehre sich weit von jener entfernt hat, für die jenes Beispiel der verschiedenen Prädikationen von „gesund“ instruktiv war. Es ging Aristoteles ja nicht darum zu zeigen, daß in der diätetischen Speise der Begriff „gesund“ formell realisiert oder nicht realisiert sei, sondern darum, daß es, obwohl dies *nicht* der Fall ist, trotzdem Sinn macht, von der Speise möglicherweise „gesund“ zu prädicieren, vom Stein aber niemals.

Was bei Aristoteles die Entsprechung des Vorrang- und zugleich damit Verweisverhältnisses in der Kategorie der Qualität für eine ähnliche Struktur für das transgenerische Seiende war, wird bei Eckhart zu einer strukturidentischen Parallele:

analogata nihil in se habent positive radicatum formae secundum quam analogantur. Sed omne ens creatum analogatur deo in esse, veritate et bonitate. Igitur omne ens creatum habet a deo et in deo, non in se ipso ente creato, esse, vivere, sapere positive et radicaliter.³¹

Das für alle transzendentalen Begriffe und die reinen Vollkommenheiten (Gerechtigkeit, Licht, etc.) geltende Analogieverhältnis geht zwar von einem zweifachen Sein aus, genauer: von einer zweifachen Seinsweise, deren Zuordnung aber so zu denken ist, daß nur ein Pol den Gehalt wahrhaft enthält und repräsentiert:

Nota quod omnis creatura duplex habet esse. Unum in causis suis originalibus, saltem in verbo dei; hoc est esse firmum et stabile. Propter quod scientia corruptibilium est incorruptibilis, firma et stabilis: scitur enim res in suis causis. Aliud est esse rerum extra in rerum natura, quod habent res in forma propria. Primum est esse virtuale, secundum est esse formale, quod perumque infirmum et variabile.³²

Es gilt also sowohl für das Verhältnis von Grund und Gegründetem wie für das von Gedacht- und Realsein³³, daß nur in einem der beiden sich der Gehalt formaliter realisiert: quod est in uno analogatorum, formaliter non in alio.³⁴ Es liegt alles daran, das „formaliter“ richtig zu verstehen: Es ist gerade nicht das bloß Äußerliche, sondern das Eigentliche, Wahr-

³¹ Eccl. n. 53 (LW II, 282).

³² Gen. I n. 77 (LW I, 238); Joh. n. 62 (LW III, 51): solus deus, utpote finis ultimus et movens primum, vivit et vita est. — Die Wendung „firmum et stabile“, womit Eckhart das Sein der Geschöpfe in Gott charakterisiert, nähert sich der thomasischen Beschreibung des substantiellen Seins, in Met. IV, 1 (543): firmum et solidum.

³³ I. c. (239): ... accipit esse formale extra domus in materia.

³⁴ Qu. Par. I n. 11 (LW V, 46).

hafte. Was in der Ursache ist und nicht schon durch sie gesetzt, hat nur ein „ursächliches“ (causaliter, virtualiter) Sein; was nur im Geist ist, hat nur ein geistiges (intellectualiter) Sein, d. h. ein gedachtes Haus ist kein Haus: *domus enim in mente domus non est . . . Omnia autem sunt in deo tamquam in causa prima intellectualiter et in mente artificis. Igitur non habent esse suum formale, nisi causaliter educantur et producantur extra, ut sint.*³⁵

Wenn man diese Beispiele in Verbindung setzt mit Eckharts Ontotheologie, dann rückt eines der zentralen Interpretationsprobleme in den Hintergrund: In welchem Verhältnis steht die These der frühen Pariser *quaestio*, daß Gott reines, seinsloses Denken sei und nur der Welt, seiner Schöpfung, das Sein zukomme, zu der späteren These des „opus tripartitum“, die dort zahllose Male wiederholt wird: *esse est Deus*? Da nämlich Eckhart Analogie als reinen Strukturbegriff, als bloß „formales“ Verhältnis denkt, wird die Lehrdifferenz demgegenüber sekundär. Analogie als rein äußerliche Attribution gefaßt ist somit nicht ein Analysenresultat einer ontologischen Untersuchung, sondern stellt einen Strukturbegriff von Analogie fest, der erfordert, daß nur eines der beiden Analogata den Gehalt realisiert; in diese Struktur rückt dann ein in bestimmter Weise gefaßter Seinsbegriff ein. R. Imbach hat zurecht konstatiert: „Der Kern der eckhartschen Analogielehre bleibt sich gleich: nur eines der beiden Analogate verwirklicht den Inhalt formaliter. Es ändert sich die Deutung des Wortes Sein.“³⁶

Wenn also Eckhart das reine Sein mit Gott identifiziert: *solus Deus est ens, unum, verum, bonum proprie, reliquorum autem singulum est hoc*³⁷, so folgt daraus die Nichtigkeit der Kreatur: *nulla comparatio cadit inter deum et creaturam, quae talis est: omnia comparans aliqua accipit illa ad minus ut distincta. Nihil enim sibimet comparatur nec est sibimet simile. Omne autem ens creatum acceptum vel conceptum seorum per se distinctum a deo non est ens, sed est nihil.*³⁸ Das nämliche gilt für Eckharts

³⁵ Sap. n. 21 (LW II, 342).

³⁶ *Deus est intelligere*, 187; Lossky, *Théologie négative*, 320.

³⁷ Prol. in op. prop. n. 8 (LW I, 170); n. 25 (181): *ens solum esse, unum unitatem, verum veritatem, bonum bonitatem solam significat*; die Argumente Eckharts zum „esse est deus“ sind an späterer Stelle zu erörtern.

³⁸ Exod. n. 40 (LW II, 45); oder in der berühmt gewordenen Formulierung der Predigt 4 (DW I, 69 sq.): „Alle créatüren sint ein lüter niht. Ich spriche niht, daz sie kleine sin oder iht sin: sie sint ein lüter niht. Swaz niht wesens enhât, daz enist niht. Alle créatüren hânt kein wesen, wan ir wesen swebet an der gewerticheit gotes.“ — Schon mehrfach ist auf die Parallelität der bloßen *Imputatio* zwischen Eckharts Seinslehre und Luthers

Lehre vom Intellekt: das bloße Potenz-Sein des Geistes radikalisiert sich unter der Maßgabe seines Analogiebegriffs zum Nichtsein im Verhältnis zum Sein der Dinge.

Das geläufige Illustrationsmodell für das ontologisch zu bestimmende Gott-Welt-Verhältnis unter dem Gesichtspunkt von Einheit und Differenz war in der Scholastik stets das Substanz-Akzidens-Verhältnis. Die Möglichkeit von Analogie ließ sich am ehesten an dem Kategorienverhältnis ausweisen, an dem auch Aristoteles die pros-hen-Struktur gewonnen hatte. Man kann daher Eckharts Analogielehre gleichsam noch einer Gegenprobe unterziehen, wenn man seine Akzidenstheorie berücksichtigt. Es zeigt sich als die konsequente Anwendung seines Analogiemodells, daß Eckhart schon in der frühen Pariser quaestio dem Akzidens jeden Seinsstatus abspricht:

cum accidentia dicantur in habitudine ad substantiam, quae est ens formaliter et sibi competit esse formaliter, accidentia non sunt entia nec dant esse substantiae, sed accidens bene est quantitas aut qualitas et dat esse quantum aut quale ... sed non dat esse nec est ens.³⁹

Meister Eckhart setzt *primum analogatum* und das Analogon *strictissime* gleich; „es gibt“ weder ein begriffliches noch ein reales *tertium comparationis*. Das hatte zwar auch Thomas von Aquin behauptet, aber er hatte der These doch die Wendung gegeben, daß die Ähnlichkeit der Geschöpfe mit Gott in deren Sein liegen. Die (relative, weil geschaffene) Selbständigkeit endlicher Substanzen hat ihr *primum analogatum* in der unendlichen Seinsautonomie Gottes. Die Kreaturen sind Gott ähnlich, weil und insofern sie sind. Bei Eckhart, pointiert gesagt, scheint es sich genau umgekehrt zu verhalten: Die Kreaturen sind, insofern sie ihm ähnlich sind.

Die Frage ist, welche Analogie es inzwischen dem „*esse est deus*“ und dem „*creatura est purum nihil*“, zwischen Sein und Nichts also, geben könnte, die nicht schon identisch wäre mit der dialektischen Einheit beider. Eckhart sagt aber stets: das Nichts sei außerhalb des Seins. Die Frage

Rechtfertigungslehre hingewiesen worden (Gilson, *History*, 441; Pannenberg, *Akt und Sein*, 210), welche ihrerseits wieder eine ontologische Parallele hat: ... *ut eadem iustitia Deus et nos iusti sumus, sicut eodem verbo deus facit et nos sumus, quod nos sumus, quod ipse est, ut in ipso simus, et suum esse nostrum esse sit* (oper. in *Psalmos*, WA V, 144); Dict. s. Ps. (III, 368): *ecce iste est, qui est, nos autem non sumus, sed significamus tantum*.

³⁹ Qu. Par. I n. 11 (V, 47); Joan. n. 534 (LW III, 465): *Accidentia vero, puta qualitates, hoc ipsa quod descendunt et cadunt a forma substantialia, non dant esse composito simpliciter et incidunt sive cadunt in naturam contrarii quidam alterantis et corrumpentis*.

gehört mithin zu den falsch gestellten: Die Gott-Welt-Analogie bestimmt bei Eckhart keine Relation zwischen Substanzen, sondern das Sein endlicher Substanzen *ist* diese Relation zu Gott.⁴⁰

Eckharts Analogiekonzeption gehört wie seine Substanz-Akzidens-Lehre zu den Konstanten seiner Metaphysik. Im oben angeführten Text (n. 39) dient ersichtlich das Substanz-Akzidens-Verhältnis nicht zur Darstellung einer modulierten Seinsintensität, welches Schema dann auf das Gott-Welt-Verhältnis übertragen würde: Auf diese Weise würde Gott ja mit einem Akzidens in Verbindung gebracht, da zudem eine Proportionalitätsanalogie, d. h. eine Relation von Relationen ohnehin nicht gemeint ist. Schon Thomas hatte ja nicht wie sonst in der hochscholastischen Analogielehre das reale Verhältnis von Substanz und Akzidens, sondern das irreale von Ding und „Idee“ als Illustrationsmittel herangezogen. Hier, bei Eckhart, ist es doch wieder das Kategorienschema, aber da Gott weder eine (wenn auch ausgezeichnete) Substanz ist noch in einem dem Substanz-Akzidens-Verhältnis ähnlichen Verhältnis zur Welt steht, heißt dies, daß auch hier der Gehalt wie bei allen Analogierelationen nur einem Glied zukommt. Obwohl sich Eckhart wie die vorausgehende Tradition seit dem Neuplatonismus an den verschiedenen Kausalrelationen orientiert, nimmt Eckhart Analogie unmittelbar als Beziehung der Welt zu Gott — deshalb bei ihm das sonst nicht verbreitete Verb „analogari (bezogen-sein-zu)“.⁴¹ Das erklärt auch den Umstand, daß verzichtet wird „auf eine Theorie der Partizipation, der Teilhabe-Gedanke gilt nicht als philosophischer Grundbegriff.“⁴²

Ebenfalls traditionell scheint Eckharts Bestimmung der Analogie im Horizont der Prädikationsweisen von Äquivokität und Univokität. Alle drei Weisen (*Haec tria* — ihr gemeinsamer Status wird nicht definiert!) werden verstanden als Einheit von Identischem und Verschiedenem, die Einheit aber eingeordnet in das generische Schema des Aristoteles. Äquivokität meint die Verschiedenheit der Dinge (*diversas res significates*), das Univoke ist unterschieden durch die spezifischen Differenzen einer gemeinsamen Gattung; die Differenz der Analogata differiert von jenen beiden; sie unterscheiden sich *solum per modos unius eiusdem rei numero*, consti-

⁴⁰ E. Waldschütz, Meister Eckhart, 341: „Jedes Seiende, auch der Mensch, ist aus sich selbst nichts, nur die Beziehung zu Gott macht ihn zu etwas, in dieser Beziehung liegt sein Sein.“

⁴¹ Imbach, *Deus est intelligere*, 186.

⁴² H. Fischer, Eckhart, 50.

tutae iam in rerum natura et in esse per formam, quae est substantia.⁴³ Allerdings drängt sich die Frage auf, ob der Begriff „modus“, der traditionell den Status der Analogata definiert, nicht eigentlich seinen Sinn verliert, wenn wie bei Eckhart der formale Gehalt nur in einem der Analogata realisiert ist: es wird ja darin keinerlei Spannung zwischen dem Gehalt und seinen verschiedenen, in einem Vorordnungsverhältnis stehenden Realisierungsmodi sichtbar. Die Koinzidenz von *primum analogatum* und Analogon scheint einen ziemlich weittragenden Schritt hin auf den nominalistischen Begriff des Akzidens als Modus der Substanz zu bedeuten:

Das sei nochmals an einem weiteren Beispiel Eckharts gezeigt:

res una est in causa et effectu analogis, differens solum modo. Propter quod ipsum nomen hoc indicat analogiae, id est in ipsum utrobique, per prius tamen et posterius. Sicut ergo circulus vino servit ipsum indicando et urina sanitati animalis, nihil in se penitus sanitatis (habens), sic omnis creatura pari modo servit deo.⁴⁴

Das aus der mittelalterlichen Sitte genommene Beispiel, daß am Hause aufgehängte (Stroh-)Kränze eine Weinschenke anzeigen, scheint nun Analogie vollends auf einen äußerlichen Verweisungszusammenhang auf der Basis eines rein konventionellen Symbols zu reduzieren. Nun hat allerdings F. Brunner gegen eine extrinsezistische Analogiekonzeption optiert mit einem interessanten historischen Textbeleg aus der Zeit um 1360⁴⁵, der den „circulus“ als nicht-konventionelles Zeichen darstellt. K. Albert, der vermutet, das Beispiel sei von Eckhart selbst eingeführt worden, weist gegen Brunner darauf hin, daß für dieses Beispiel dasselbe gelte wie für alle anderen, daß es nämlich dem Sekundäranalogat die formelle Inhärenz des Gehaltes abspreche; Eckhart sage denn auch: (circulus) nihil vini in se habet.⁴⁶ Alberts Interpretation trägt dem Text sicherlich mehr Rechnung; zudem lassen sich durchaus noch mehr Textbelege anführen, wo „circulus“ als eindeutig konventionelles Zeichen verwendet wird.⁴⁷

Es bedarf am Ende dieser Erörterung eines Resümées, das nochmals den spezifischen Analogiebegriff Eckharts im Kontext der Scholastik

⁴³ Exod. n. 54 (LW II, 60); cf. Eccl. n. 52 (II, 280); cf. Thomas Aqu., Sent. I d. 22, 1, 3 ad 2, oben zitiert 154 n. 26.

⁴⁴ sermo n. 446 (LW IV, 372).

⁴⁵ L'analogie ..., 343 sq., n. 24.

⁴⁶ Eccl. n. 52 (LW II, 281); Albert, Eckharts These vom Sein, 184.

⁴⁷ wie vox ein konventioneller Bedeutungsträger: circulus significat vinum in taberna (William Ockham, SL I, 1; OPh I, 9); Martinus de Dacia, modi sign., prooem. II, 8; CPHDMA II, 6sq.; weitere Belege neuerdings bei de Libera, Le problème de l'être ..., 11 sq.

reflektiert. Die Hochscholastik hatte Analogie als Mittleres zwischen Äquivokation und Univokation verstanden, d. h. eine „selbständige“ Weise von Prädikation oder Begrifflichkeit neben den beiden anderen. Dieser Status ist derart maßgebend, daß die Analogiekritik stets versucht hat, jenem Status des Mittleren den Boden zu entziehen, und die Gegenkritik, Äquivokation und Univokation als eine nicht-vollständige Disjunktion zu erweisen, innerhalb der gewissermaßen Platz ist für jenen dritten Typus der Analogie. Dies impliziert, daß es bei den im 13. Jahrhundert vorgelegten Analogiekonzeptionen entscheidend darauf ankommt, daß sie den *medius modus* der Analogie plausibel zu machen vermögen.

Wenn man die Eckhart-Literatur unter dieser Fragestellung studiert, ergeben sich eine ganze Reihe von Beobachtungen, die die Ambivalenz seines Analogiebegriffs untermauern, ohne aber bisher mit besonderem geschichtlichen Schwergewicht belastet worden zu sein.

Wenn Sein entweder der Ursache oder dem Verursachten⁴⁸ zukommt, so daß die andere Seite des Seinsmonopols Gottes ein „*nihilisme créaturel*“⁴⁹ ist und umgekehrt Sein als Schöpfung zu denken heißt, Gott als seinsloses intelligere denken, dann scheint bei Eckhart – wenn auch in anderer Weise als bei Heinrich von Gent – Analogie der Name für Äquivokation geworden zu sein. Die für die Analogielehre des 13. Jahrhunderts typische Formel „*per prius et per posterius*“ findet sich denn auch bei Eckhart fast nicht.⁵⁰ Die transgenerischen Relationen zwischen Substanz und Akzidens wären ohnehin, wie gezeigt, kein Anwendungsfeld dafür. „Eckhart destroys the concept of an analogy by deficient similarity and limitation: if being is God, then things are what they are entirely in God and by God; outside of God they are nothingness . . .“⁵¹ Zwar werden alle reinen Vollkommenheiten und Transzendentalien von Gott ausgesagt, aber dort müssen sie nach der Hermeneutik einer strengen *theologia negativa* interpretiert werden. F. Brunner kann deshalb sagen: „Pour saint Thomas, l’analogie est principalement un moyen de dire quelque chose de Dieu; elle est, pour Maître Eckhart, un moyen de dire quelque chose des créatures.“⁵² Moses Maimonides ist nicht nur einer der wichtigsten Vertre-

⁴⁸ Qu. Par. II n. 10 (LW V, 54): *ens in causa sua non est ens. Nullum enim univocum habet vere rationem causae. Ratio ergo entis descendit a causa. Ergo in descendente ratio entis invenitur. Et ideo in deo, a quo totum ens descendit, ratio entis non invenitur. cf. supra n. 32.*

⁴⁹ Lossky, *Théologie négative*, 218.

⁵⁰ cf. n. 44.

⁵¹ R. Schürmann, *Meister Eckhart*, 177.

⁵² *L’analogie*, 347.

ter der *theologia negativa* im Mittelalter, sondern auch derjenige, der die Äquivokität der göttlichen Attribute daraus konsequent gefolgert hat. In dieser Tradition sieht H. Hof Eckhart nicht zu Unrecht stehen: „Demnach liegt die Eckhartsche Ontologie in der Nähe der Äquivokität eines Maimonides ...“⁵³

Auf der anderen Seite hat man bei Eckhart Momente entdeckt zu haben gemeint, die ihn einem Typus von Denkform angehören lassen, dem auch Duns Scotus zugehört: „Eckhart ... appartient au contraire à la ligne formelle de Parménide — Platonisme — Avicenne — Albert le Grand — Henri de Gand ... à laquelle Scot appartient.“⁵⁴ Nach L. Hödl ist „Eckharts Seinsverständnis ... wesentlich vom Seinsbegriff des Avicenna geprägt“⁵⁵ — dem für Duns Scotus maßgeblichsten Autor also! R. Imbach hat im Anschluß an H. Fischer von einer „Tendenz zur Eindeutigkeit der Begriffe“⁵⁶ gesprochen. So etwas wie Univozität wäre jedoch weniger daran festzumachen, daß Eckhart Totalitätsbegriffe verwendet⁵⁷, denn darin unterscheidet er sich nicht von der übrigen Scholastik, wo ebenfalls „aliquid“ und „res“ und anderes für alles irgendwie Seiende gebraucht wird, als in der Behauptung Eckharts, der „grunt“ der Seele und der Gottes unterschieden sich nicht, dort sei die Seele „ohne Weise“ und auch Gott „ohne Weise“. Dieser Gedanke eines Nicht-Unterschiedenseins durch Modusfreiheit hat eine Strukturanalogie in Scotus' These, das Sein, abstrahiert von allen *modi intrinseci* gedacht, enthalte keinen begrifflichen Unterschied zwischen Gott und Welt. V. Lossky hat ganz ähnlich geurteilt: „Ainsi nous sommes ou bien devant l'univocité de l'esse intimum, sans pouvoir distinguer entre le créé et l'incrée“ und fügt dann hinzu: „ou bien devant l'équivocité de l'exister communiqué aux créatures, qui n'est plus le vrai esse.“⁵⁸ Diese Ambivalenz des Analogiebe-

⁵³ *Scintilla animae*, 146; C. Fabro, *Participation et causalité*, 594: „L'analogie est conçue, par conséquent, dans son sens originaire néoplatonicien ...“

⁵⁴ C. Fabro, *op. cit.*, 595 n. 156; insbesondere Muller-Thym, *The Establishment ...*, hat die Parallelen zwischen Eckharts Ontologie und Alberts Psychologie herausgearbeitet und auf sie aufmerksam gemacht.

⁵⁵ *Metaphysik und Mystik*, 260.

⁵⁶ *Deus est intelligere*, 301 n. 133.

⁵⁷ Heidegger, *Das Ding*, in: *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen 1967, II p. 49: „dinc heißt jegliches, was irgendwie ist. Demgemäß gebraucht der Meister Eckhart das Wort dinc sowohl für Gott als auch für die Seele ... dinc ist hier der vorsichtige und enthaltsame Name für etwas, was überhaupt ist.“

⁵⁸ *Théologie négative*, 35.

griffs formuliert Lossky auch an späterer Stelle noch einmal;⁵⁹ eine ähnliche Analyse findet sich auch bei Pannenberg: „Dementsprechend schillert sein Analogiebegriff zwischen einer bloß äußerlichen Attribution und einer mystischen Identität.“⁶⁰

Die ausgiebige Benutzung der Forschungs- und Interpretationsliteratur zu Meister Eckhart sollte gezeigt haben, daß es nicht einem konstruktiven Interesse entspringt, wenn Eckharts Analogiekonzeption als eine verstanden wird, die zwar aus chronologischen Gründen nicht dem scotischen Ansatz Vorschub leisten konnte, seine Präsenz aber auch nicht zur Kenntnis genommen hat und aus dem systematischen Grunde der Doppeldeutigkeit kein Widerstandspotential enthielt.

5.4.3. Dietrich von Freiberg

All das kann sicherlich nicht heißen, Eckhart nun doch wieder an den Rand des scholastischen Diskurses zu stellen. K. Flasch hat geurteilt, es

⁵⁹ op. cit., 287: „Chez le théologien de Thuringe l'analogique ne tient pas le juste milieu entre l'équivoque et l'univoque, mais réunit en quelque sorte ces deux modalités contradictoire: elles doivent appartenir ensemble au rapport dynamique entre la Cause divine et ses effets créés.“

⁶⁰ Analogie und Offenbarung, 134 (auch wenn vorausgehend die Unterscheidung von Seins- und Erkenntnisordnung benutzt wird, die als Interpretament für Eckharts Denken nicht ganz angemessen ist!). — Gerade in den deutschen Predigten wird deutlich, wie radikal Eckhart Einheit im Sinne „mystischer Identität“ denkt: Zwar hatte er auch schon mit seiner Bildlehre die Aufhebung jeglichen Unterschieds im Verhältnis von Urbild und Abbild behauptet (DW III, 176; cf. Pfeiffer p. 256; *ein* Sein als *dasselbe* Sein von Urbild und Abbild: DW I, 270; cf. Joh. n. 23; LW III, 19), aber es sind gerade seine Vergleiche, in denen er alle Unterschiede als aufgehoben zu denken fördert: Das Etwas in der Seele ist „weder dies noch das“ (DW I, 39, 4) wie auch Gott (I, 44, 2), jenes ist wie Gott „namenlos“ (I, 40), „ledic und vri zemäle, als got ledic und vri ist in im selber. Ez ist sô gar ein und einvaltic, als got ein und einvaltic ist“ (I, 40), denn beide sind ohne differenz-setzende Weise (I, 39.6; 43.4). Die Unterschiedslosigkeit dieses einzigen Einen (I, 380 sq.) wird besonders durch Eckharts Beispiel deutlich, wo er sagt, daß die Einheit der Seele mit Gott sogar die Einheit der Speise mit dem Körper an Intensität übersteigt (I, 331; 119; 345) und selbst die unio substantialis (!) von Leib und Seele (DW V, 269). Dieser substantiellen Einheit entspricht konsequent diejenige von erstem Akt: Sein und Leben (I, 106), und zweitem Akt: Sehen, Erkennen und Lieben (I, 201; 162; III, 310 sq.). Sogar die einzig verbleibende Möglichkeit der personalen Differenz wehrt Eckhart in seiner Lehre von der filio, der Sohn-werdung, ab, wobei unausgesetzt eben die Unterschiedslosigkeit hervorgehoben wird: DW I, 73, 93; 110; 169; 273; II, 96; III, 194 sq.; 313. — Die in den vorausgehenden Anmerkungen zitierten Autoren lassen ein Bewußtsein von der Ambivalenz der Eckhartschen Einheitstheorie erkennen, in welcher nicht mehr sichtbar gemacht werden kann, wie die Äquivokität der Schöpfungstermini und die Univokität des increatum vermittelbar sein sollen. Dieses Problem ist eines des in den Texten niedergelegten Gedankens und deshalb wird es auch in der erst jüngst

sei nicht möglich, „die Theorie der Analogie bei Meister Eckhart historisch einzuordnen, ohne die (...) Analogielehre Dietrichs zu kennen.“⁶¹ Deshalb seien dazu noch einige skizzenhafte Hinweise angefügt.

Die Beschränkung liegt in erster Linie an dem Umstand, daß Dietrich von Freiberg nur sehr selten sich darüber verbreitet. Die *analogia entis* gehört gewiß in die Peripherie seines Interesses, dessen Zentrum, das haben seine neueren Editoren und Interpreten zu zeigen versucht, die Theorie des Intellektes ist. Es wurde mehrfach auf den im Verhältnis zum mittelalterlich-scholastischen Kontext antizipatorischen Charakter seiner diesbezüglichen Aussagen abgehoben, etwa mit dem Hinweis darauf, sein Begriff des „ens conceptionale“ sei bereits ein Anlauf auf den späteren des „Bewußtseins“.⁶² Flasch hat daraus gefolgert, die Verschiebung des Seinsverständnisses sei eine Funktion des neuen Intellektbegriffs.⁶³ Aber alle transzendentalphilosophischen Interpretationen finden daran ihre Grenze, daß Dietrich durchaus noch der „ontologischen Gestalt“ der Philosophie zugehört.

- Das Sein ist auch für Dietrich der allgemeinste aller Begriffe, auf den alle anderen zurückführbar sind; daher zitiert auch er die bereits angeführte „propositio 4“ aus dem „Liber de causis“:

Consistit autem communissima et simplicissima et prima ratio entis in eo, quod ipsa est prima et simplicissima omnium intentionum repertarum in rebus, qua res primo sunt aliquid et primo differunt a nihilo et quantum ad deductionem eius ad esse in rebus creatis — ‚prima‘ enim ‚rerum creatarum est esse‘ — et quantum ad essentiam rerum in se — omnes enim rerum intentiones in ipsam tamquam in primam et simplicissimam et communissimam resolvuntur.⁶⁴

Die maximale Allgemeinheit des Seins verbürgt weiterhin seinen Status als äußerster Horizont und gibt deshalb den Untersuchungsanlaß für den Traktat „De ente et essentia.“⁶⁵

erschienen so versierten Interpretation von B. Mojsisch, Meister Eckhart, Analogie, Univozität und Einheit, Hamburg 1983 nicht zum Verschwinden gebracht.

⁶¹ Einleitung, II p. XXIV.

⁶² Flasch, Einleitung, I p. X sqq.; Mojsisch, Theorie des Intellektes, 71 n. 112.

⁶³ Einl., I p. X. XIII.

⁶⁴ de vis. beat. 3.2.9.1, 4 (I, 86); das ens „quo distat a nihilo“ wird später nochmals für den Primat des Seins im Zusammenhang mit dem genannten neuplatonisierenden Traktat reklamiert: 3.2.9.4, 4 (I, 91); de quidd. I, 2 (III, 99): Ens enim in eo, quod ens, prima et simplicissima omnium intentionum formalium est, qua res primo per essentiam, secundum quod essentia, distat a nihilo; cf. de orig. 2, 8 (III, 159).

⁶⁵ prooem. 1 (II, 25); die dort zitierte Aristoteles-Stelle (Soph. Elench. 164 a 22) auch zu Beginn seiner Kategorienschrift: de orig., prooem., 1 (III, 137); de ente I.1.1 (II, 27):

- Als weiteres Kriterium kann der gemeinscholastische Einteilungstopos gelten: *Dividitur autem ens uno modo in ens reale repertum apud naturam, scilicet in substantiam et alia novem genera praedicamentorum, et in ens in anima seu conceptionale*.⁶⁶ Daß damit Dietrich nicht auch schon das scholastische Konstitutionsverhältnis teilt, ist damit nicht ausgeschlossen.
- Zuletzt ist noch der Satz vom ausschließenden Widerspruch zu nennen, der nicht in einer faktischen Organisation des Geistes gründet, nicht anders als eben widerspruchsfrei denken zu können, sondern in einem Seinsverhältnis: *Sicut igitur rationem entis salvare necesse est in omnibus partibus entis, sic et dictos modos et proprietates oportet reperiri in quolibet ente et ea, quae sunt talium modorum per se, puta quod impossibile est idem esse potentia et actu secundum idem et ad idem*.⁶⁷

Damit soll das neue von Dietrich konzipierte Verhältnis des Geistes (intellectus) zum Sein nicht – gegen allen Textausweis! – bestritten werden. Dietrich denkt es als Grund, genauer als Exemplarursache gegenüber dem Seienden⁶⁸ bzw. als Konstitutionsgrund⁶⁹ gegenüber der essen-

ens igitur, quod est generalissimum et suo ambitu omnia in se comprehendens et re et significatione.

⁶⁶ vis. beat. 3.2.9.1, 6 (I, 86); cf. quidd. IV, 3 (III, 104); de orig. 1, 19 (III, 142): cum autem in entibus non sit nisi duplex principium in genere, natura videlicet et intellectus ...; de orig. 5, 59 (199) werden jedoch auch entia (!) angeführt, die die Vollständigkeit der Disjunktion relativieren, sie verhalten sich (aber) „medio modo“.

⁶⁷ vis. beat. 3.2.9.1, 8 (I, 87); n. 10 (87).

⁶⁸ vis. beat. 1.1.5 (I, 30): cum enim ipse per suam essentiam sit exemplar totius entis in eo, quod ens, et secundum hoc sit intellectualiter totum ens ...

⁶⁹ de orig., prooem., 9 (III, 137 sq.): ... quo modo intellectus respectu aliquorum entiam habeat modum causalis principii eo, quod quaedam sunt entia *primae intentionis*, quae constituuntur ab operatione intellectus; vis. beat. 4.3.2.2 (I, 114): entia conceptionalia seu intellectualia et eorum operationes conceptionales sunt entia formalia et formae quaedam et sunt entia per se intra totalitatem universi et per consequens habent ordinem causalem per se. — Eines seiner Argumente ist etwa, daß der Intellekt auch das, was von sich her selbst „nichts“ ist, zu entia zu erheben vermag, ohne daß diese dann bloß den Status sekundärer Intentionalität hätten: de int. I, 2, 3 (I, 137): Prout autem est ens aliquod in genere entium conceptionalium, sic habet rationem et vim activi principii, inquantum videlicet conceptionaliter ex suis principiiis. Quod ita late fit, ut etiam ea, quae sunt non entia et nihil secundum esse naturae, fiant entia opere rationis et sint res *primae intentionis* ordinabiles in aliquo genere praedicamentali, ut patet de tempore et aliis quam pluribus rebus. — Durch dieses seinsverleihende Vermögen wird der Intellectus gleichsam zu einem „schöpferischen Bewußtsein“; im Zusammenhang von Selbst- und Weiterkenntnis macht Dietrich die Parallele selbst explizit: intelligendo se ipsum per essentiam eodem modo et eadem simpliciter intelligentia intelligit totum ens, sicut suo modo. scilicet divino, se habet in Deo, videlicet quod intelligendo se intelligit omnia alia (vis. beat. 1.1.5; op.

tiellen Verfassung der Wirklichkeit. Das aber heißt nichts anderes, als daß die Kategorialstrukturen ihr Fundament in der Wirksamkeit des Geistes haben.⁷⁰

Man könnte vermuten, diese Kategorienlehre wäre als Reaktion auf die Univozitätstheorie des Duns Scotus zu interpretieren. Denn wenn die Univozität des Seins davon abhängt, daß das Sein auf dem Weg über eine Abstraktionsleistung des Verstandes seiner Modi zu entkleiden ist, oder umgekehrt sie nicht qua Sein schon enthält — wodurch notwendig seine Analogizität impliziert wäre —, dann wird die Frage unausweichlich, woher und wie die Modi eigentlich zum ens ut ens hinzutreten können; sie sind ja gewissermaßen außerhalb des Seins. Es läge daher nahe, den Intellekt für diese besonderen Modi aufkommen zu lassen. Aber die Konjunkturalität der Werkchronologie sowie die Unkenntnis der absoluten historischen Placierung der opera dieses älteren Zeitgenossen des Duns Scotus lassen dem Gedanken nicht einmal den Status einer Hypothese, die Kategorienlehre des Dietrich sei eine Reaktion auf die Seinslehre des Scotus.⁷¹ Zudem nimmt er, Dietrich, nirgendwo zu Scotus direkt oder indirekt Stellung.

Die Ontologie Dietrichs ist, auch was ihre Analogielehre betrifft, ganz deutlich eine Antizipation Eckhart'scher Lehren. Schon Dietrich nämlich versteht Analogie eindeutig als die Einheit einer Attribution, d. h. als einen defizienten Modus von Einheit involvierend:

cum supponitur intentio entis communis secundum rationem analogiae et distinguitur per decem genera. Quamvis autem intentio entis sit communis

I, 30); die Frage, inwieweit und wodurch die Intellekttheorie ausgewiesen ist als Theorie des *menschlichen* Bewußtseins, bedürfte einer eigenen Untersuchung.

⁷⁰ de origine rerum praedicamentorum (e. g. I, 19; III, 142 sq.); K. Flasch, Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? in: Kant-St. 63 (1972), 182–206.

⁷¹ Flasch, Einleitung III p. LXXXIII: „das Jahr 1286 als terminus ante quem.“ (In der Arbeit von 1972 schrieb Flasch noch, p. 126: „um 1300 verfaßt“). Das Problem der Kategorien neu zu stellen, motiviert Dietrich eher aus systemimmanenten Gründen; ihre Aufstellung sei nämlich ursprünglich erfolgt secundum quandam famositatem et, secundum quod consuetum fuit dici, constituta sunt magis quam secundum veritatem. (de temp. 4, 20; III, 263), — ein Vorwurf, der an den Kants an Aristoteles erinnert, die Etablierung der Kategorien sei dort „rhapsodistisch“ geschehen: „so raffte er sie auf, wie sie ihm aufstießen“ (KrV B 106 sq.); daß allerdings auch Kant selbst noch empirisch verfahren sei statt die Notwendigkeit einer „Deduktion“ (im Gegensatz zu Fichte) zu berücksichtigen, wendet Hegel Kants Vorwurf gegen Aristoteles gegen ihn selbst (Enz. § 42, Zus.). In der Scholastik spielt übrigens noch William Ockham, SL I, 51 (OPh I, 167) an auf Avicenna, Suff. II, 2: Nos enim non cogimur observare hanc regulam famosam qua dicitur quod decem sunt genera quorum uniuscuiusque est certissime generalitas et quod nihil est extra ipse.

secundum rationem analogiae, ut dictum est, non tamen est vere una. Unde huiusmodi, quae secundum dictum modum distinguuntur sub communitate entis, nihil realiter et vere commune habent et per consequens se totis differunt.⁷²

Es ist die Einheit einer Attribution⁷³, welche als solche die Einheit nicht wieder dementiert, obwohl auch Dietrich (wie später Eckhart) sagt, und dies am Beispiel des sanum exemplifiziert, das Analogat sei nur in einem Element zu finden:

analogatur in ceteris per attributionem ad ipsum primum, non invenitur in ipsis sic analogatis, ut patet in sano et aegro dictis de animali et urina, ideo non oportet naturam verae et realis qualitatis quaerere in omnibus, quae ratione talis analogiae dicuntur qualitatis.⁷⁴

Besonders interessant ist nun, daß Dietrichs Theorie einer Analogieform, die später „äußerliche Attribution“ genannt wurde, für das ontologische Grundverhältnis von Substanz und Akzidens schon dieselbe Konsequenz zeitigt wie dann bei Meister Eckhart, in der These nämlich von der Seins- und Wesenlosigkeit des Akzidens: quiditas accidentis est substantia ... Accidentis enim propria et reali definitione non definitur sine substantia ...⁷⁵

5.5. Johannes Duns Scotus

Unsere Analyse tritt nun in ein entscheidendes Stadium. Wenn die These stimmt, die schon mehrmals von Interpreten — sie finden sich in der Einleitung zitiert — geäußert wurde, daß dem neuzeitlichen Seinsbe-

⁷² de nat. contr. 20, 1 (II, 98); de subiecto theol. 3, 4 (III, 280): necessarium est huiusmodi proportionalitates reducere ad unitatem proportionis, quae attenditur in attributione ad aliquod unum.

⁷³ de nat. contr. 19, 2 (II, 98): secundum rationem alicuius ordinis et attributionis ad aliquod unum primum; de subi. theol. (Sturlese p. XCI): necesse est omnia convenire in una ratione subiecti quod vocetur, sicut et vere est, ens divinum, quod primo et exemplariter convenit primo omnium principio, reliquis autem per attributionem ad ipsum.

⁷⁴ de nat. contr. 56, 1 (II, 123); Dietrich scheint die Quelle für Eckharts Terminus des „analogari“ (cf. supra p. 173) zu sein.

⁷⁵ de int. III, 16, 4 (I, 189); weitere Textthinweise in der Einleitung I p. XXV. XVIII von Flasch; auf die theologische Nebenfolge dieser Theorie wurde schon im Zusammenhang Eckharts hingewiesen (cf. p. 171 sqq.); sie zeigt sich unter umgekehrten Vorzeichen bei Nikolaus von Kues. Dieser kritisiert an Eckhart, die Substanz sei ja nicht, wie der Nominalismus weithin behauptet hatte, als solche quantitativ, sondern werde dies erst durch die Präsenz (ad esse) des Akzidens. Wäre aber das Akzidens nichtig, hätte auch die Unterscheidung von Substanz und Akzidens keinen Sinn mehr. Cusanus bestimmt das Verhältnis als Wechselimplikation; die darin involvierte Aufwertung des Akzidens

griff ein univokes Verständnis zugrunde liegt, dann muß dem Autor, der erstmals eine Theorie der Univozität des Seins entwickelt und eingebracht hat, eine erstrangige Bedeutung zukommen.

5.5.1. Bedeutung und Motive des scotischen Denkens

Die Genialität dieses Philosophen beginnt man allerdings erst zu ahnen, wenn man bedenkt, daß das gewaltige oeuvre der Bemühung eines im Alter von ungefähr 43 Jahren gestorbenen Mannes entstammt, und schon deshalb in einem weitaus dramatischeren, nämlich Klarheit und Durchformung des Gedankens gefährdenderen Sinne fragmentarisch geblieben ist als etwa die „Summa theologiae“ des Thomas von Aquin. Trotzdem ging davon nicht nur ein immenser universitätspolitischer Einfluß aus (Verbreitung der Skotisten auf den Lehrstühlen der europäischen Universitäten!), vielmehr entfaltete er auch ein enormes Wirkungspotential innerhalb der Ideengeschichte¹, dessen ontologische Komponente hier herausgestellt werden soll.

Aber es mag irrig sein, wenn man „die Größe eines Denkens aus der Länge und Breite seiner Wirkung errechnet“², im Falle des Duns Scotus hat sie den Blick auf die angemessene historische Situierung in ähnlicher Weise verstellt wie bei Thomas von Aquin. Zum einen war der spätere Dauerkonflikt zwischen Thomismus und Skotismus der Anlaß für die Vermutung, dieser sei nur die Verlängerung des Disputes zwischen Thomas und Scotus selbst; so schreibt etwa Cajetan im Vorwort zu seinem Kom-

wird mit seinem Ausfall als Illustrationsmodell für das creator-creatura-Verhältnis bezahlt: Non sic hic; nam creatura ita Deo non adest (doct. ign. II, 3; op. I, 71). Es gilt nur die allgemeine Regel eines Prioritätsverhältnisses, daß die Aufhebung des „Früheren“ die des „Späteren“ impliziert, nicht aber, wie hier, daß auch die Setzung der Substanz die des Akzidens bedeutet: Hoc quidem in Deo similiter esse nequit. (p. 72).

¹ R. Macken, Rez. zu Honnefelder, *Ens in quantum ens*, in: Franz. Stud. 63 (1981), 352: „Il est bien connu qu'entre toutes les synthèses métaphysiques du 13^e siècle, celle proposée par Scot fut la plus influente pendant la période de transition de la pensée du Moyen Age à celle de la Renaissance.“ A. Zimmermann schreibt vom theologischen Charakter des scotischen Metaphysikverständnisses, es sei „vielleicht das hervorragendste und folgerichtigste, auf jeden Fall das für die weitere Geschichte der Metaphysik wichtigste.“ (Ontologie oder Metaphysik, 242); noch für Heidegger scheint Scotus nicht nur das „Existential“-Verständnis des mittelalterlichen Seinsbegriffs geprägt zu haben (so E. Nicoletti, *Existential*, 244), sondern auch von inhaltlicher Bedeutung gewesen zu sein (C. Fabro, *Participation et causalité*, 286).

² Heidegger, *Was heißt Denken?*, 112.

mentar zur „Summa theologiae“: Ioannes vero Scotus egregia praeter ceteros in hac re laboravit subtilitate et copia, quippe qui singula prope huius partis verba labefactare contendat.³ Zum anderen veranlaßte die Stilisierung der Analogie im Neuthomismus und ihre Explikation aus ihrem Gegensatz, auch deren beide hervorragendste Vertreter zu konfrontieren. Die Lage wird aber nicht einfach dadurch geklärt, daß der Name Thomas' durch den Heinrichs von Gent ersetzt wird; dieser ist zwar zweifellos das eigentliche Ziel der scotischen Kritik⁴, aber (oder deswegen) ebenso in vielfacher Hinsicht ein Bestimmungsfaktor der scotischen Überlegungen. Zwar setzt Scotus gegen Heinrichs äquivozitätsverdächtigen Analogiebegriff seine im Mittelalter erstmals vorgetragene Lehre von der Univozität des Seinsbegriffs, aber daß es sich um eine Entscheidung auf der Ebene des Begriffs handle, übernimmt Scotus ebenso von Heinrich wie die Orientierung am avicennischen Abstraktionsmodell zur Analyse des Seinsbegriffs.⁵

Die mannigfachen historischen Überlagerungen und der unabgeschlossene Zustand des wichtigsten scotischen Werkes, der „ordinatio“, multiplizieren im übrigen die internen sachlichen Schwierigkeiten der Theorien des Doctor subtilis, über die Klage zu führen im Skotismus Tradition geworden ist.⁶

³ praef. in expos. Sum. theol. I (Leon. IV, 4); die Commissio Scotistica bemerkt dazu: inter meras fabulas et simplices imaginationes reponendum esse illud famosum iudicium Caietani. (op. om. I p. 167*); cf. Et. Gilson, Note sur un texte de Cajétan, in: Antonianum 27 (1952), 377–380.

⁴ Commissio Scotistica, l. c.: Ex omnibus autem allegatis auctoribus longe frequentior sive in margine sive in textu occurrit Henricus.

⁵ Analogie bei beiden eine Begriffseigenschaft: Kluxen, Analogie, 223 sq.; ebenso verbindet sie die positive Interpretation des infinitum und der Spontaneitätsbegriff des Willens, worauf Gilson hinweist (History, 449. 452), aber hauptsächlich wegen des kritischen Verhältnisses ist es „hardly possible to read Duns Scotus without having at hand the writings of Henry of Ghent“ (447); cf. Cunningham, Some presuppositions, 105; B. Decker, Heinrich von Gent, LThK V (1960) col. 189; E. F. Fairweather, Henry of Ghent, in: Enc. of Philos. III (1967), 475: „in inspiration and aim he was the true precursor of John Duns Scotus ...“, und zwar trotz eines „extended criticism of his ideas by Scotus, Ockham ...“.

⁶ Mauritius a Portu († 1520), epistola prooemialis in de qu. subt. s. 1. Metaph. Arist., n. 11–12 (VII, 7b); Johannes Rada, controversiae inter Thomam et Scotum, p. 3*: nam Scoti mentem, et sensum agnoscens (quod sane difficilium arbitror quam clavam de manu Herculis eruere) ...; Varesius, Promptuarium Scoticum 1690 (cit. Wölfel, Seinsstruktur p. V): Scoticae proinde lucis sibi inaccessae fulgorem, quem ferre non possunt, tenebriones ipsi ut tenebrosus incusant; Leibniz, Théod. § 330 (VI, 331 Gerh.): „le subtil Scot, cherchant à le (scil. Thomas Aqu.) contredire, obscurcit souvent les choses, au lieu de les éclaircir.“ cf. Gilson, Jean Duns Scot, 626.

Bei einer solchermaßen unzugänglichen Denkerpersönlichkeit, die darüber hinaus sich noch an einer Epochenschwelle befindet, stellen sich naturgemäß entgegengesetzte Globalinterpretationen ein. Während in der gängigen Philosophiegeschichtsschreibung Scotus als der große Innovator der mittelalterlichen Philosophie gilt und etwa auch Heidegger (zustimmend zitierend) sagt: „Epochemachend in . . . der mittelalterlichen Philosophie ist nicht Thomas von Aquino, sondern Duns Scotus“⁷, so daß die neuzeitliche Ontologie als Epoche des Skotismus und Hegel als letzter Skotist erscheint⁸, sieht Etienne Gilson die innovatorische Kraft des scotischen Denkens gerade in der Kombination an sich traditioneller Denkformen; denn anders als die völlig eigenständige Theorie vom *actus essendi* sei die Lehre von der Univozität des Seins nur die um die avicennische Abstraktionspointe verschärfte, aber sonst konventionelle Essenzenmetaphysik eines Augustinus oder Anselm.⁹

Die bei scholastischen Autoren meist aussichtslose Suche nach Aussagen zur Selbstinterpretation stößt bei Scotus auf den erstaunlichen Satz:

Dico quod non destruo philosophiam, sed ponentes contrarium necessario destrunt philosophiam, quia si ens non importaret conceptum communem, impossibile esset quod haberemus conceptum substantiae, quia substantia non habet propriam speciem in intellectu possibili, sed tantum conceptum entis

⁷ Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, GA I, 283.

⁸ cf. Einleitung, p. 13 n. 15.

⁹ Jean Duns Scot, 387: „Duns Scot n'a pas suivi Thomas d'Aquin sur la voie d'une métaphysique de l'esse. Avec saint Augustin et saint Anselme, donc en bonne compagnie, nous le recontrons dans la grande tradition de l'essencia. Celle-ci d'ailleurs se nourrit dans sa pensée de l'enseignement d'Avicenne sur la natura communis, qu'il a non seulement assimilé, mais renforcé en son propre sens.“ p. 253: „Plus proche d'Anselme et d'Augustin, il situe dans l'essencia le coeur de réalité.“ Avicenna ist für Gilson der ausschlaggebende „point de départ“ des scotischen Denkens seit dem frühen Aufsatz in den *AHDIMA* 2 (1927), 89–149; dort, p. 148: „Les principes dont il se réclame existaient avant Duns Scot.“; *L'Etre*, 121 sqq.; Duns Scot, 84 sqq.; die Kenntnis der avicennischen Theorie des Wesens, heißt es zu Beginn, „est en tout cas trop nécessaire à l'intelligence du scotisme pour que le temps voué à son étude puisse être complètement perdu.“ Wir werden im Kapitel über Sein und Wesen darauf zurückkommen; cf. *Deku, Correctorium*, 64 sq.; Honnefelder, *Ens in quantum ens*, 39; schon Robert Cowton charakterisiert die scotische These so, *Sent. I prol. q. 4* (Brown 10): *Una quod ens, ut distinguitur contra ihil, dicit unum conceptum formaliter communem omnibus entibus. Deo et etiam creaturae, substantiae et accidentibus. Et Avicenna videtur fuisse auctor illius opinionis. Der Scotus-Kommentator Mauritius a Portu bestätigt dies, in qu. subtil. s. Met. IV, 1 n. 16* (*Scoti opera*, Vivès VII, 156a): *favet namque Avicennae inter Philosophos ubique, nisi sit contra fidem.*

abstrahendo a speciebus accidentium. Si ergo ens non habet unum conceptum, nullum conceptum — nec in communi nec in particulari — haberemus de substantia.¹⁰

Während also seine modernen Kritiker nur verschiedene Ontologietypen vom jeweiligen Seinsbegriff abhängen lassen (Existentialismus — Essentialismus), je nachdem, ob sie im Zeichen des Primats des Seins oder des Wesens stehen, stellt Duns Scotus die Alternative noch radikaler: Von der Univozität des Seins hängt es ab, ob de facto die Erkennbarkeit der Substanz gedacht werden kann, d. h. ob de facto so etwas wie Metaphysik im aristotelischen Sinne möglich ist. Denn wenn es stimmt, daß die Substanz nur vermittels der Akzidentiererfassung zugänglich ist, dann bedarf es eines Begriffes, der von Substantialität und Akzidentalität abstrahiert. Eine parallele Problematik stellt sich im Zentrum der natürlichen Theologie, und zwar mit der Lehre, daß auch die Gotteserkenntnis notwendig eine vermittelte ist, vermittelt nämlich durch eine Erkenntnis der Kreaturen.

Ohne diese Voraussetzung müßte sich alle Untersuchung auf Akzidentien beschränken, hätte also nur den Status von „Physik“; dasselbe ergibt sich nach Scotus auch mit dem anderen Argument, daß ohne Univozität die Universalität des Formalobjektes des menschlichen Verstandes nicht garantiert ist; man ist dann wie Thomas gezwungen, die materiellen Substanzen als jenes Formalobjekt anzusetzen — aber auch dann hätte sich nach Scotus Metaphysik bereits in Physik verwandelt.

Scotus meint allerdings keineswegs, daß alle bisherige Erkenntnis Gottes im Grund keine war, sondern nur, daß man sich in der ihm vorausgehenden Tradition über die Sicherheit ihrer Basis getäuscht habe. Sein Anspruch ist also lediglich der, ins methodologische Bewußtsein zu heben, was längst Methode war: *Hoc etiam magistri tractantes de Deo, et de his, quae cognoscuntur de Deo, observant univocationem entis in modo dicendi, licet voce hoc negant.*¹¹ Duns Scotus verweist auf das Beispiel der negativen Theologie, deren Methode es ist, alles Unvollkommene in den metaphysischen Begriffen als eliminiert zu denken und den verbleibenden Gehalt an Vollkommenheit Gott zuzuschreiben; die Schlußfolgerung Anselms etwa, daß das Sündigenkönnen für die Freiheit nicht konstitutiv

¹⁰ Lect. I d. 3 p. 1 q. 1–2 n. 110; XVI, 265; n. 113 (p. 266): *nisi ens importaret unam intentionem, univocam, simpliciter periret theologia.*

¹¹ Rep. Par. I d. 3 q. 1 n. 7 (XXII, 95 b); Lect. I d. 3 n. 29 (XVI, 235): *omnes magistri et theologi videntur uti conceptu communi Deo et creaturae, licet contradicant verbo quando applicant.*

sein kann, weil andernfalls Gott entweder als unfrei oder mit der Unvollkommenheit des Sündigenkönnens behaftet zu denken ist, basiere ebenfalls auf der Voraussetzung eines einsinnigen Bedeutungskernes.¹²

Der Anspruch also, den Scotus erhebt, ist nicht der cartesische, daß es gelte, die neue Philosophie nicht durch neue Lehrinhalte, sondern vielmehr durch deren adäquate methodische Absicherung zu garantieren; Duns Scotus dagegen sieht den Zwiespalt gerade zwischen der de facto verfolgten Methode und der expliziten Methodologie, die die Methode nicht nur nicht adäquat wiedergibt, sondern sie sogar negiert. Es ist daher die Methode, von ihrer Unvollkommenheit gereinigte Attribute auf Gott zu übertragen oder die Substanz vermittlels einer Akzidentienkenntnis zu erfassen, keineswegs zu verwandeln. Sie setzt qua Vermittlungsprozeß allerdings die Univozität voraus, was ihre explizite Methodologie jedoch bestreitet. Scotus stellt sich also in der Weise in das traditionelle Denken, als er ihre faktisch befolgte Methode gutheißt, nun aber erst eine damit vereinbare Lehre vom Sein (und den reinen Vollkommenheiten) konzipiert.

5.5.2. Rekapitulation der Univozitätskritik vor Duns Scotus

Des Duns Scotus Behauptung, ens könne univok ausgesagt werden, ja müsse als univok aussagbar gedacht werden können, wenn die Positionen der traditionellen Metaphysik von der Erkennbarkeit der Substanz und der Erkennbarkeit Gottes sollen aufrechterhalten werden können, war im Kontext der Scholastik und auch der ihr bekannt gewordenen Lehren in radikaler Weise neuartig. Von daher hätten die ihm vorausgehenden Lehrer der Analogie noch keinen Anlaß gehabt, gleichsam ahnungslos antizipierend schon Argumente gegen die Univozität zu häufen; weil aber Analogie als ein „Mittleres“ vorgestellt wurde, war es bei der Ablehnung der Univozität aus systematischen, nicht wie bei der Ablehnung der Äquivokität aus historischen Gründen geboten, eine Kritik univoker Prädikation von transgenerischen Begriffen zu formulieren.¹³ Obwohl Scotus dazu, wie noch zu zeigen sein wird, nicht einfach die Gegenposition

¹² Lect. I d. 3 n. 33 (XVI, 237); cf. Exkurs II n. 23.

¹³ H. A. Wolfson, St. Thomas on divine attributes, 685: „No reference is made by St. Thomas to anyone who interpreted divine attributes univocally; probably he knew of nobody who did so.“ Der Erweis der Analogie aus einem systematisch aufgefächerten Spektrum möglicher Prädikationsmodi verlangt eine ebenfalls systematische Diskussion; die Überlegungen zur Univozität müssen also mehr sein als „a mere hypothetical suggestion“.

aufbaut, scheint es doch für das thematische Interesse nützlich, die vorge-tragenen Argumente gegen die Univokation zu rekapitulieren.

Zu diesem Zweck kehren wir zu Thomas zurück, weil seine Analogie-lehre die Gegenargumente am reichhaltigsten entwickelt und auch diejeni-gen wieder vorbringt, die anderwärts (Alexander v. Hales, Albertus Ma-gnus etc.) schon formuliert worden sind. Thomas unterscheidet die tran-szendentalen Begriffe von den Prädikabilien,¹⁴ Univozität im strikten Sinne der Identität in namentlicher (vox) und begrifflicher Hinsicht kann nach Thomas nur innerhalb der fünf Prädikabilien auftreten: *Omne quod de pluribus univoce praedicatur, vel est genus, vel species, vel differentia, vel accidens aut proprium.*¹⁵ Es liegt auf der Hand, daß keine dieser Prädikabi-lien einen erstnhaften Kandidaten abgibt zur Angabe derjenigen Weise, wie Sein ausgesagt wird. Dies ist auch niemals behauptet worden¹⁶; einzig im aristotelischen Argument gegen Parmenides wird gegen die Einheit als Einförmigkeit des Seins sein nicht-generischer Charakter in der Mannigfal-tigkeit seiner faktischen in der Sprache sich manifestierenden Bedeutungen geltend gemacht.¹⁷ Die Vielfältigkeit ist aber nicht nur eine kategoriale, sondern eine der Vorordnung, die sich zwar auch an den Kategorien zeigt, aber die Unterscheidung ihrer ontologischen Valenz betrifft. Wenn die Substanz in primärer Weise ist, alle restlichen Kategorien aber in sekundä-rer Weise sind, dann kann das Sein davon nicht abstrahieren, wohl aber sieht der Gattungsbegriff „Lebewesen“ davon ab, ob der Mensch nicht in gewisser Weise lebendiger ist als andere Lebe-wesen. Diese Neutralität ist das entscheidende Hindernis für das Gattungs- und das heißt Univozitäts-verständnis des Seins.¹⁸

In analoger Weise gilt dasselbe von den Vollkommenheitsstufen: Was innerhalb eines Kausalitätsverhältnisses steht, muß zwar zugleich in einem Ähnlichkeitsverhältnis stehen, aber daraus folgt noch nicht, daß auch das Vollkommenheitsniveau der Wirkung das der Ursache wieder erreichen müßte. Thomas hält dies für eine durch vielfältige Beispiele belegbare Erfahrung. Der prominenteste Fall eines zwar kausalen, aber von einer

¹⁴ zu deren Ableitung: Aristoteles, *Top.* I, 5.

¹⁵ *ScG* I, 32 (286).

¹⁶ Die aus dem islamischen Raum stammende These, Sein sei ein Akzidens, versteht dieses selbstverständlich nicht als Postprädikamentum.

¹⁷ *Phys.* I, 3.

¹⁸ in *Periherm.* I, 8 (92): *genus enim univoce praedicatur de suis speciebus, non secundum prius et posterius: Unde Aristoteles noluisset quod ens esset genus commune omnium, quia per prius praedicatur de substantia, quam de novem generibus accidentium.*

qualitativen Defizienz bestimmten Verhältnisses ist das zwischen Schöpfer und Geschöpf; und dies allein schon verhindert die univoke Aussagbarkeit des esse und der übrigen göttlichen Attribute.¹⁹

Univozität erfordert aber noch eine weitere Bedingung: Nicht nur müssen Ursache und Wirkung die artgleiche Form besitzen (wie in der biologischen Generationenkette), die Form muß sich in beiden Fällen im selben Seinsmodus wiederfinden. Insofern nun gezeigt worden ist, daß mit „Sein“ schon die Bezugseinheit seiner verschiedenen in ihm enthaltenen Modi mitgemeint ist, vermag dieses niemals jene Bedingung zu erfüllen. Es steht ja gerade im Gegensatz zu einer solchen Modusidentität und enthält sie so auch nicht als Grenzfall; auch die Prädikation stellt keinen solchen Grenzfall dar, sondern vielmehr einen Extremfall modaler Differenz: Was immer von Gott ausgesagt wird, meint eine Realität, wo dies unite, simpliciter, in uno modo vorkommt, in der uns zugänglichen Welt aber multiformiter, divisim ...²⁰ So ist schon die begriffliche Selbigkeit des Hauses als Konstruktionsplan (*causa formalis!*) und als bewohnbares Heim zuzugestehen, aber dadurch, daß das Prinzip der *materia* im bloß erdachten Hause ausfällt, im gebauten jedoch gerade beansprucht wird, ist eine verschiedene Seinsweise (*diversus modus existendi*) impliziert und deshalb die Univozität paralysiert.²¹

Die Modusverschiedenheit kann sich auch an dem verschiedenen Verhältnis zum Sein ausdrücken: *Ex quo patet quod diversa habitudo ad esse impedit univocam praedicationem entis.*²² Das, woran dies deutlich wird, ist die Sphäre des Kategorialen: Die Substanz ist ein Seiendes, aber: *est ens tamquam per se habens esse*, auch das Akzidens ist ein Seiendes, aber: *tamquam cuius esse est inesse*. Die kategoriale Mannigfaltigkeit, in der sich das Sein präsentiert, wird noch einmal überboten in der philosophischen Theologie, wo gezeigt wird, daß *Deus est suum esse*²³ bzw. *nihil est in Deo, quod non sit ipsum esse divinum*²⁴; nicht gezeigt werden braucht,

¹⁹ ScG I, 32 (284).

²⁰ sth. I, 13, 5.

²¹ pot. 7, 7: *licet enim eadem sit ratio domus quae sit in materia et domus quae est in mente artificis, quia unum est ratio alterius, non tamen domus univoce de utraque praedicatur, propter hoc quod species domus in materia habet esse materiale, in mente vero artificis immateriale.* — Anders später Thomas von Sutton, der sich zwar auf diese Stelle beruft, aber die Verschiedenheit des Seinsmodus unmittelbar als Verschiedenheit der ratio begreift: *qu. ord. 33* (Schneider 926 sq.), cf. Schneider, Einleitung, 259* sq.

²² pot. 7, 7.

²³ l. c.

²⁴ ScG I, 32 (285).

daß keines von beidem für irgendeine nicht-göttliche Wirklichkeit gilt oder gelten könnte. Hier verhindert also nicht nur eine Verschiedenheit des Modus von Sein die univoke Prädikation, sondern eine Verschiedenheit dergestalt, daß im einen Fall etwas mit dem Sein schlechterdings identisch ist, mithin in einem Verhältnis der Identität steht, im anderen Fall jedoch eine Differenz zum Sein, ausgedrückt als „Haben“, entfaltet in einer Metaphysik der Teil-habe, vorliegt.

Auf Grund der wesentlichen Identität aller Prädikate in Gott zielt die Aussage auf eine andere Möglichkeit in diesem Subjekt, als wenn es von einem endlichen Subjekt prädiiziert würde, wo jede Vollkommenheit eine partikuläre Wirklichkeit meint:

*cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, quodammodo circumscrit et comprehendit rem significatam: non autem cum dicitur de Deo, sed relinquit rem significatam ut incomprehensam et excedentem nominis significationem. Unde patet quod non secundum eandem rationem hoc nomen sapiens de Deo et homine dicitur ... Unde nullum nomen univoce de Deo et creaturis praedicatur.*²⁵

Was vom Sein gilt, gilt von allen anderen Vollkommenheitsattributen ebenfalls: Wahrheit, Gutheit, Lebendigkeit etc. kommen Gott nicht in einer primären aber eingeschränkten Weise zu,²⁶ sondern er ist damit nach traditioneller Lehre identisch. Alle Vollkommenheiten sind als sie selbst, in der Weise ihres Inbegriffs von Gott auszusagen, weil sie ihm in identischer Weise zukommen. Dies zu zeigen, beansprucht einen großen Teil der thomasischen Gotteslehre; darin wird übrigens auch deutlich, in welcher Weise eine Interpretation, die, einer Strategie der Verteidigung auf dem Weg über die Minimalisierung folgend, von der „nur“ analogen Bedeutung der Begriffe redet, die Intention vollständig pervertiert. Nicht die Ausgrenzung der Bedeutung ins Unbestimmte mit diffus bleibender Rechtfertigung der Verwendung desselben Namens macht die Analogizität aus, sondern gerade umgekehrt die Weise, wie sie Gott zukommen, ist zwar nicht die einzig mögliche Realisierung, aber ihr eigener Vollsinn: *per prius nomen de illo in quo salvatur tota nominis perfecte, quam de illo in*

²⁵ sth. I, 13, 5.

²⁶ ScG I, 32 (288): *Omne quod de pluribus praedicatur univoce, secundum participationem cuiuslibet eorum convenit de quo praedicatur: nam species participare genus, et individuum speciem. De Deo autem nihil dicitur per participationem: nam omne quod participatur determinatur ad modum participantis, et sic partialiter habetur et non secundum omnem perfectionis modum.*

quo salvatur secundum quid. De hoc enim dicitur quasi per similitudinem ad id in quo perfecte salvatur.²⁷

Insoweit also das Sein die verschiedenen Modi seiner Realisierung umschließt (Vollkommenheits-, Vorordnungs-, Seinsmodus), kann es nicht als univok aussagbar gedacht werden. Aber die Frage ist, ob es einen schlechterdings zwingenden Grund dafür gibt, daß die Einheit von Inhalt und Modalität, deren Verklammerung die Analogie begründet und die Univozität ausschließt, nicht analytisch in ihre Komponenten zerlegt werden kann. Denn aus der oben dargestellten Perspektive und den genannten Kriterien für Analogie und Univozität wäre auch nur die Möglichkeit einer abstrakten Ablösung des Inhalts von seinen Realisierungsmodi die Freigabe der Möglichkeit eines univoken „Moments“ des Seins.

Thomas von Aquin nennt dafür zwei Gründe, die auch dies noch auszuschließen versuchen. Das erste Argument bezieht sich auf die Funktion des Seins als mögliches Attribut Gottes:

Quod univoce de pluribus praedicatur, utroque illorum ad minus secundum intellectum potest esse aliquid simplicius. Nihil igitur univoce de Deo et rebus aliis praedicatur.²⁸

Weil das erste Prinzip allen Seins als schlechthin einfach gedacht werden muß – denn jede Form von Komposition involvierte schon ein Moment von Kontingenz, insofern nämlich, als zwar ein compositum einen Kompositionsgrund erfordert, ein simplex aber keinen Einfachheitsgrund –, kann die Radikalität dieser Einfachheit durch nichts überboten werden, auch nicht „begrifflich“ (secundum intellectum). Ein univoker Begriff wäre aber eben eine solche Überbietung göttlicher Einfachheit, der erst im Hinzutreten des entsprechenden Modus auf die göttliche Wirklichkeit zielte.

Es ist für Thomas schlechterdings unmöglich, die Einfachheit Gottes selbst im Begriff zu transzendieren. Gott kann nicht als „Fall“ einer begrifflichen Konstruktion auftreten, die ihn in ihrer Allgemeinstruktur enthielte²⁹, sondern ist stets und aus jeder möglichen Perspektive ein

²⁷ sth. I, 33, 3; Sent. I d. 2, 1, 2: unumquodque eorum est in Deo secundum sui verissimam rationem; Sent. II d. 42, 1, 3; ver. 2, 3 ad 16; in div. nom. IV, 14 (476); etc.

²⁸ ScG I, 32 (287).

²⁹ das nämliche Argument schon bei Albertus Magnus: Si autem objicitur, quod ens abstrahit ab ente creato et increato, dicendum quod hoc frivolum est; quia ex hoc sequitur, quod ens increatum esset compositum: si enim per unam rationem communem conveniret ei et creato, oporteret quod ens commune coarctaretur in ipso per aliquam differentiam: et sic ab alio haberet esse in hoc esse; Sent. I d. 8 D, a. 24; XXV, 253 b

maximum, ein optimum. Von diesem her ist die Welt mit ihren Ähnlichkeitsspuren gestiftet, auf die sich alle Erkenntnis, auch die zuletzt auf den Ursprung dieser Wirklichkeit selbst zielende, stützt. Alle Ähnlichkeit, *convenientia*, konstituiert sich durch ein Prinzip, das nicht außerhalb dieser Ähnlichkeitsrelation liegt; jenes wird aber deswegen nicht doch wieder integriert, weil es qua Prinzip diesen *ordo* der *convenientia* allererst stiftet,³⁰ also durch keine reale Relation in ihn eingebunden wird (denn die Relation realer Abhängigkeit impliziert nicht ihre eigene Umkehrung). Die Zuordnung der beiden Analogata ist also keine autonome, sondern eine Unterordnung, eine Ordnung der Abhängigkeit, d. h. selber immer schon von einem der beiden Analogata bestimmt.³¹ Cajetan hat dies prägnant formuliert:

Fallimur autem, ab absolutis et respectivis ad Deum procendendo, eo quod distinctionem inter absolutem et respectivum quasi priorem re divina imaginimur; et consequenter illam sub altero membro oportere poni credimus. Et tamen est totum oppositum. Quoniam res divina prior est ente et omnibus differentiis eius: est enim supra ens et supra unum.³²

Allerdings, was bei Thomas noch eine immanente Begründung war, stellt bei Cajetan schon eine Reaktion auf eine lange Opposition dar. Das thomasische Argument lautet ja nur: Behaupten, Sein oder irgendein anderes Attribut sei von Gott univok aussagbar, heißt behaupten, dies sei begrifflich einfacher als Gott. Seine Bündigkeit hängt also davon ab, ob man diese Folgerung inhaltlich als unhaltbar ansieht; nur dann gilt: *consequentia non valet*. Sobald sich ein Denken bereit erklärt und auch in der Lage sieht, diese Konsequenz zu ziehen — vielleicht unter einem

(B); ansonsten ist die terminologische Fixierung bei Albert so klar nicht: Einerseits erscheint Analogie als das fundamentalere — *aequivoca semper reducuntur ad aliquod univocum, sicut canis latrabilis et caelestis ad mordacitatem: et quando fiunt reducta ad univocum, tunc ulterius possunt reduci ad formam unam secundum analogiam: s. div. nom. II, 64; 37, 1 p. 85; cf. Thomas Aqu., sth. I, 13, 5 ad 1* — andererseits wird sie als Variante der Univozität bezeichnet — *... sed talis univocatione qualis potest esse ibi, quae est analogiae ...; op. cit. I, 1; 37, 1 p. 1; F. Ruello, L'analogie d'être ..., 178 n. 247: saint Albert voit dans l'analogie une certaine forme d'univocité.*

³⁰ sth. I, 13, 7: *cum igitur Deus sit extra totum ordinem creaturae, et omnes creaturae ordinentur ad ipsum, et non e converso ...; in periherm. I, 14 (22): voluntas divina est intelligenda ut extra ordinem entium existens, velut causa quaedam profundens totum ens et omnes eius differentias; Thomas spricht gewöhnlich von der „similitudo creaturarum ad Deum“, nicht: „inter“.*

³¹ H. Chavannes, *L'analogie*, 29.

³² in sum. theol. I, 39, 1 n. VII (Leon. IV, 297 b); cf. J.-H. Nicolas, *Dieu connu comme inconnu* 1960 p. 138; dem Prinzip des Guten und dem, was nach ihm strebt, ist nichts transzendent: Proklos, *Elem. theol.* 113 (Dodds 100); in Parm. 641, 10–12.

gewandelten Verständnis vom und Anspruch an den Begriff –, büßt es seine Durchschlagskraft ein.

Einen anderen Gedanken des Thomas von Aquin, der allerdings in der folgenden Diskussion um die Analogie keine sonderliche Beachtung gefunden hat, kann man gleichwohl als Ausschluß und Abwehr möglicher Univokation verstehen. Der Angelpunkt ist immer wieder derselbe und hängt unmittelbar zusammen mit dem Verständnis von Analogie auf der einen und von Univozität auf der anderen Seite. Denn so wie die Notwendigkeit von Analogie auf der Einheit von Inhalt und Realisierungsweise (*ratio* und *modus*) basiert, so gründet die Möglichkeit von Univozität auf der Abstrahierbarkeit der differenzierenden Modi.³³ Die Notwendigkeit der Analogie, d. h. die Unmöglichkeit einer Abstraktion der Modi, sieht Thomas mit der Sprache selbst gegeben.³⁴

Es gibt zwar Namen, die über ganz konkret bestimmende Namen wie Art- und Gattungsbegriffe hinausgehen, nämlich die Namen sog. „reiner Vollkommenheiten“ (Weisheit, Güte, Gerechtigkeit), aber selbst bei diesen, auf keine spezifische Realisierung verweisenden Namen zeigt sich noch eine *sprachlich* fundierte Verklammerung von *ratio* und *modus*, die die Vernunft nicht zu sprengen vermag. Thomas formuliert dies mit der Unterscheidung von *res significata* – *modus significandi*.³⁵ Der mit dem Namen gemeinte Sachverhalt muß und kann zwar unterschieden werden von der endlichen Form seiner sprachlichen und vermittels der Erkenntnis erfahrenden ontologischen Realisierung, aber damit ist noch keine Abstraktionsmöglichkeit gegeben. Die wichtigsten im *modus significandi* enthaltenen Unvollkommenheiten³⁶ sind die Nicht-Eliminierbarkeit eines Anschaulichkeits-, d. h. Sinnlichkeitsrestes in unseren Begriffen, die damit unausweichliche Zeitlichkeit der Vorstellungen³⁷ und zuletzt eine Dichotomie der folgenden Art: Etwa das Prädikat gut kann nur konkret (*bonum*) oder abstrakt (*bonitas*) zum Ausdruck gebracht werden. Im ersten Fall meint es – wie alle Dingbegriffe – zwar etwas selbständig Existierendes, aber Zusammengesetztes; im anderen Fall meint es – wie alle Formbegriffe – zwar ein Einfaches, aber eben nichts Subsistierendes. Man könnte

³³ H. Lyttkens, *The Analogy*, 201.

³⁴ zu dem Umstand, daß das *esse* als *verbum* vorkommt, wird im Kapitel über Sein und Wesen noch einiges zu sagen sein.

³⁵ *ScG* I, 30; *sth.* I, 13, 3; Lyttkens, *Bedeutung der Gottesprädikate*, 78 sq.; cf. vom Vf., *Nomina divina*, 76 sqq.

³⁶ zusammengestellt bei G. Scheltens, *Die thomistische Analogielehre* ..., 323–326.

³⁷ *Sent.* I d. 8, 2, 3 ad 1.

sagen, daß im thomasischen Gottesbegriff die zwei traditionellen Begriffe von Vollkommenheit konvergieren: aristotelisch gedacht als Subsistenz, platonisch als Einfachheit. Diese Konvergenz läßt sich aber in der Sprachform, die der natürlichen Perspektive des Erkennens angeglichen ist, nicht adäquat repräsentieren³⁸; es kommt also in die Anwendung der Begriffe auf Gott stets ein Moment der Negativität, das aber, weil es nicht nur die schon sprachlich mit einem negativen Präfix versehenen Prädikate (in-finitum, im-mensus etc.), sondern auch die scheinbar positiven betrifft, insoweit auch sprachlich nicht mehr zu fixieren ist, als zwar der *modus significandi* als abstrahiert *gedacht* werden kann, aber sprachlich nicht auszudrücken ist.³⁹ Die defiziente Repräsentation Gottes in seiner Schöpfung pflanzt sich bis in die sprachliche Form hinein fort⁴⁰; auf diese Weise macht eine unvermeidlich gewordene *theologia negativa* auch die Analogie unumgänglich. An einer gewissermaßen historischen Gegenprobe ließe sich dies ebenfalls belegen: Duns Scotus, der Innovator der Univozität, glaubt auf dieses Element der negativen Theologie gänzlich verzichten zu können. (s. u.)

5.5.3. Zum Begriff Univozität: sein traditionelles und sein scotisches Verständnis

Es ist wichtig, darüber sich Klarheit zu verschaffen, was es heißt, wenn Duns Scotus trotz der allgemeinen Ablehnung der Univozität durch die scholastischen Lehrer, dies nicht nur als möglich, sondern als unabdingbar einführt. Heißt dies, daß er auf Grund einer vielleicht neuen Theologie die aufgezeigten Implikate und Folgerungen aus der Univozität des Seins nicht mehr für unannehmbar hält wie die Tradition vor ihm? Oder heißt dies, daß man das, was man als Folgerungen und Prämissen ansetzte, gar nicht mit Notwendigkeit so anzusetzen hat? Wie gezeigt, behauptet Scotus, die Univo-

³⁸ Gilson, *Le thomisme*, 151: „La substance existe, mais elle est complexe, alors que Dieu est simple. La forme est simple, mais elle n'existe pas, alors que Dieu existe. Nous n'avons donc, dans notre expérience humaine, aucun exemple d'un acte simple d'exister, si bien que tous les noms transférés des créatures à Dieu ne s'appliquent à lui qu'en un sens qui nous échappe.“ sth. I, 3, 3 ad 1.

³⁹ Sent. I d. 23, 1, 2 ad 2: etiam possumus nomen imponere ipsi perfectioni absolute, non concernendo aliquem modum significandi in ipso significato, quod est quasi obiectum intellectus; quamvis oporteat in consignificato semper modum creaturae accipere ex parte ipsius intellectus, qui natus est ex rebus sensibilibus accipere convenientem intelligendi modum; ScG I, 30 (277): quantum enim ad modum significandi omne nomen cum defectu est.

⁴⁰ Sent. I d. 22, 1, 2.

zität des Seins und aller reinen Vollkommenheiten sei selbst ein Implikat, wenn auch ein verdeckt gebliebenes, der bisherigen theologischen Methoden. Das wiederum bedeutet nicht, daß Scotus die Ansetzung der Univozität postulatorisch oder transzendental einführt, als notwendig zu denkende Möglichkeitsbedingung von Theologie einerseits und Substanzmetaphysik andererseits. Wenn dies auch gewichtige Argumente sind, so versucht er doch, die Univozität des ens an diesem selbst zu zeigen. Dies geschieht nun freilich nicht so, daß Scotus anderthalb Jahrtausende nach Aristoteles zu entdecken glaubt, das falle doch unter die von Aristoteles angegebenen Bedingungen eines συνώνυμον, als eines der μοναχῶς λεγόμενα.

Timotheus Barth hat in einer kurzen Geschichte des Univozitätsbegriffs gezeigt, daß im Verlauf der Interpretationsgeschichte immer mehr der Prädikabilien als univok prädiszierbar gelten.⁴¹ Definierte Aristoteles Univozität als „Wortgemeinschaft und Begriffsidentität“⁴², so daß zunächst nur die drei Prädikabilien dafür in Frage kommen, die die Elemente einer Definition bilden und deshalb in unmittelbarem Bezug zur Ousia stehen, so fügt Porphyrios auch noch die propria hinzu, und Boethius läßt schließlich Univozität und Prädikabilität kongruieren. Die mittelalterliche Scholastik rezipiert beides, Petrus Hispanus folgt Porphyrios, Albert und Thomas⁴³ stehen in der boethianischen Tradition.

Allerdings kann man Scotus nicht einfach in die Fluchtlinie eines sich ausgrenzenden Univozitätsbegriffs stellen, denn die Behauptung, das ens sei auch allen zehn Kategorien gegenüber univok aussagbar, stellt einen Schritt von grundsätzlicher Tragweite dar. So ist etwa auch die andere These, das Sein sei Gott und der Kreatur gegenüber univok aussagbar, vor ihrer – von den Thomisten später beschworenen – pantheistischen Konsequenz nur zu retten, wenn das Element der sachlichen Einheit aufgegeben wird.⁴⁴ Schon die frühen Begriffsverschiebungen, die ja nicht nur den Status der Prädikabilien, sondern auch den Begriff der Univozität

⁴¹ Zum Problem der Eindeutigkeit. Ein Beitrag zum Verständnis ihrer Entwicklung von Aristoteles über Porphyrios, Boethius, Thomas von Aquin und Duns Scotus, in: Philos. Jb. 55 (1942), 300–321.

⁴² op. cit., 302.

⁴³ cf. supra n. 15.

⁴⁴ Es könnte den Anschein haben, als habe sich damit das scotische Unternehmen schon im Ansatz als sinnlos erwiesen. Wie kann reale Erkenntnis begründet werden mit Hilfe von Begriffen, die von den realen Differenzen gerade abstrahieren – auch wenn das nicht heißt, Metaphysik würde durch begriffslogische Analysen von intentiones secundae ersetzt. Scotus hat jedoch das Problem als erster gesehen.

selbst betreffen, hat bereits Peter Abaelard bemerkt⁴⁵, und die mächtige Verwandlung durch Scotus hat den Gedanken aufkommen lassen, womöglich sei der Disput um die Alternative von Analogie und Univozität nichts weniger als ein metaphysisches Präjudiz fataler theologischer Konsequenzen (scilicet: Agnostizismus versus Pantheismus)⁴⁶, sondern ganz simpel ein Streit um Worte. Sowohl Heinrich von Harclay⁴⁷ wie Thomas Anglicus⁴⁸ (– dieser vielleicht aus Konzilianzgründen, wie M. Schmaus mutmaßt –) sprechen sich dafür aus. Thomas von Sutton hat dem energisch widersprochen:

quod scilicet concordare volunt quam suam opinionem cum alia opinione, ut sic alliciant homines ad suam opinionem tamquam bonam, quae secundum rem tenetur ab omnibus, sciendum quod controversia est non solum in verbis, sed etiam quoad rei veritatem. Non enim aliqui philosophi et doctores accipiunt univocum stricte et aliqui large, sed omnes eodem modo accipiunt univocum, prout philosophus definiens univoca libro Praedicamentorum.⁴⁹

Allerdings hat sich Suttons Vorschlag, sich wiederum am traditionellen Begriff von Univozität zu orientieren, nicht durchgesetzt; in den ausge dehnten späteren Diskussionen wird die Beantwortung der Frage, ob etwas von Gott und der Kreatur univok ausgesagt werden kann, jeweils von einer bestimmten Fassung des Univozitätsbegriffs abhängig gemacht; Walter Chatton bejaht sie, insofern es als Gegenbegriff gegen das *aequivocum* oder gegen das bloße *denominativum* gefaßt ist, verneint es, insofern es

⁴⁵ Logica „Ingredientibus“ (Geyer 100 sq.; 118).

⁴⁶ Noch F. Brentano schreibt: „Wo liegt denn die Grenze, welche diese sog. analogische Theologie vom vollen Agnostizismus scheidet? Wenn Gott nicht einmal unter die höchsten unserer allgemeinen Begriffe fallen soll, dann auch nicht unter den des Etwas. Das aber hieße doch wohl nichts anderes, als ihn schlechthin leugnen ...“ Vom Dasein Gottes nr. 51, ed. 1968 p. 54; der Agnostizismus-Vorwurf ist ein alter, auf Scotus zurückgehender Topos skotistischer Kritik: Gilson, Duns Scot, 91; auch in der Sekundärliteratur wird häufig auf diese theologischen Konsequenzen hingewiesen, um die Tragweite der Alternative zu untermauern: Mondin, *Triplice analisi* ..., 419; Ferré, *Language Logic and God*, New York 1961 p. 69.

⁴⁷ *quaestiones* (cit. Maurer, *Univocity* 4): Si diceretur quod extendit univocum ad analogum, concedo. Si ut vocas analogum univocum, non est contradictio; de univoco loquitur Aristoteles, de analogo non. Dico ergo quod non est nisi controversia in verbis.

⁴⁸ Liber propugnatorius in I Sent. contra Joannem Scotum, d. 3 q. 5 n. 4 (Schmaus 130 sq.): ens esse univocum vocans univocum quod alii vocant analogum. Et hoc patet, quia iste concedit, quod ens dicitur de substantia et accidente secundum prius et posterius et de uno in attributione ad alterum, quod alii ponunt analogum. Unde quia in hoc abutitur significato vocabuli, ideo licet minus bene dicat, non potest argui contra eum nisi ex communi usu loquentium ... vanum est mutare significatum vocabuli, in quo omnes conveniunt.

⁴⁹ qu. ord. 32 A (Schneider 901).

als Alternative zu Analogie gemeint ist.⁵⁰ Auch Ockham's Exposition könnte eine Stütze für die Wortstreit-Interpretation darstellen, da sie Analogie als eine der Bedeutungen von Univozität auffaßt – wo sie bei Boethius doch ein Fall der Äquivokität war!⁵¹

Was Duns Scotus unter Univozität versteht, braucht nicht aus ihrer faktischen Verwendungsweise erschlossen werden, denn er gibt selbst eine terminologische Einführung, eben zu dem Zweck, einen Wortstreit zu verhindern (*ne fiat contentio de nomine univocationis*):

univocum conceptum dico, qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem; sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis concludantur inter se uniri.⁵²

Die Frage ist nun, ob das *ens* diese Bedingung erfüllen kann. Dies zu zeigen, macht einen der zentralen Gedanken der scotischen Theorie aus. Es ist hier allerdings nicht der Ort, eine etwaige chronologische Wandlung seiner Einstellung zu rekonstruieren. Beim derzeitigen Stand der kritischen Edition seiner Werke, dem nicht besonders anspruchsvollen Verlässlichkeitsgrad der alten Ausgaben und der kontroversen Authentizität einzelner Werke und deren chronologischer Zuordnung, wären solche Überlegungen womöglich auf Sand gebaut. Jedoch hat sich die Vorstellung verbreitet, die Kommentare zum aristotelischen Organon seien früh anzusetzen, die Metaphysikquästionen in einer Übergangszeit⁵³, und erst die „*ordinatio*“ biete so etwas (vom Fertigstellungszustand abgesehen) wie letztgültige Formulierungen. An diesen und den entsprechenden Parallelen der „*Lectura*“ hat sich also vorläufig noch jede Interpretation zu orientieren.

⁵⁰ Sent. I d. 3 q. 2 a. 2 (Fitzpatrick 101): *Sumendo tamen univocum tertio modo, scilicet, distinguendo univocum contra analogum, sic nullus conceptus est communis Deo et creaturae univoce.*

⁵¹ Sent. III q. 10 (OTH VI, 335–338).

⁵² Ord. I d. 3 p. 1 q. 1–2 n. 26 (III, 18); Ps(?)–Duns Scotus, de an. q. 21 n. 10 (III, 617 a).

⁵³ Scotus' Aussagen in Met. IV q. 1 sind widersprüchlich; auf Grund der Randnotizen in den Mss plädiert T. Barth, *Eindeutigkeit*, 314 sq., für die Annahme einer zweifachen Redaktion, wobei es dann erst die zweite wäre, die pro Univozität argumentiert; Honnefelder, *Ens*, 271–273; Gilson, *Avicenne et le point de départ*, 105 sq.; bedauerlicherweise stützt sich Siewerths Scotus-Auslegung und -Kritik in seinem Buch „Die Analogie des Seienden“ von 1965 (!) gerade auf diesen Text (85 sqq.); dies ist wohl eines der Beispiele dafür, wie eine „Arbeitsteilung“ von spekulativer Interpretation und historischer Forschung, wie sie auch Heidegger vorgeschlagen hatte (GA I, 195) – und sich schon bei seiner Scotus-Interpretation nicht bewährt hatte –, die interpretatorische Leistung eher beeinträchtigt.

Schon die oben in extenso zitierte Definition des Univokationsbegriffs zeigt die eigentliche Stoßrichtung des Gedankens an. Duns Scotus führt die Univokationsfrage in seinen systematischen Werken im Kapitel über die Erkennbarkeit Gottes ein; dort wird sie zugleich auf die Seinsunivozität zugespitzt; die im vorausgehenden Kapitel dargestellte absolut singuläre Stellung des Seinsbegriffs gegenüber allen anderen ist der offenkundige Grund dafür. Thomas von Aquin dagegen diskutiert sie in der *quaestio* über die Namen Gottes, noch nicht in der ihr vorangestellten über die Erkennbarkeit Gottes. Dort ist Sein ein Vollkommenheitsname neben anderen, während seine Sonderstellung innerhalb der *nomina divina* (sum. theol. I, 13, 11) mit Analogie nicht in Verbindung gebracht wird.

Erst das Heinrichsche Verständnis von Analogie als Begriffsmerkmal einerseits und als rein psychologische Einheit andererseits macht dann die Tauglichkeit jener Begriffe für das in Syllogismen prozedierende Erkenntnisverfahren fragwürdig. Bei einem solchermaßen verstandenen Begriff von Analogie, so lautet des Scotus These, ließe sich eine *fallacia aequivocationis* niemals ausschließen, weil seine Einheit von Identität und Nichtidentität in einem Syllogismus stets die Gefahr einer *quaternio terminorum* involvierte.⁵⁴ Als Erkenntnisprinzip in der Form einer Proportion hatte es freilich schon Aristoteles eingeführt⁵⁵, aber eine begrifflich nicht näher ausgewiesene Ähnlichkeit war stets Gegenstand warnender Skepsis⁵⁶, und auf diese Weise gerät Analogie allmählich in eine allgemeine Skepsis gegenüber den Erkenntnisprinzipien (allgemeine Artform, Kausalität, Finalität etc.). Auf diesem Hintergrund muß die in Situierung und Formulie-

⁵⁴ Äquivokität ist als solche das Ende gesicherter Erkenntnis: Thomas Aqu., ScG I, 33 (295): *Frustra aliquod nomen de aliquo praedicatur nisi per illud nomen de eo intelligamus. Sed si nomina dicuntur de Deo et creaturis omnino aequivoce, nihil per illa nomina de Deo intelligamus*; Sent. I d. 35, 1, 4; in den romanischen Sprachen bedeutet das äquivalente Verbum „sich irren“ (ital.: *equivocare*; span. *equivocarse*) oder „zweideutig reden“ (frz. *équivoquer*; auch engl.: *to equivocate*).

⁵⁵ Phys. 191 a 7–8; gemäß dem von Anaxagoras (frg. 21 a) formulierten Prinzip: *ὅπως τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα*; Thomas Aqu., in Phys. I, 12 (118): *materia prima non potest sciri per seipsam, cum omne quod cognoscitur, cognoscitur per formam ... Sed scitur per analogiam, idest secundum proportionem*; in Met. VII, 2 (1277); ver. 10, 4;

⁵⁶ Platon, Soph. 231 a: *τὸν δὲ ἀσφαλὴ δεῖ πάντων μάλιστα περὶ τὰς ὁμοιότητας αἰεὶ ποιεῖσθαι τὴν φυλακὴν*; ὀλισθηρότατον γὰρ τὸ γένος. Aristoteles, Soph. Elench. 174a 39–40; Seneca, ep. 123, 5; Nikolaus v. Kues, doct. ign. I, 3, 10 (op. I, 9): *Non potest igitur intellectus rerum veritatem per similitudinem praecise attingere*; Descartes, reg. I, 1 (op. X, 359): *Ea est hominum consuetudo, ut, quoties aliquam similitudinem inter duas res agnoscunt, de utraque iudicent, etiam in eo in quo sunt diversae, quod de alterutra verum esse compererunt*.

nung so bezeichnende Frage nach der Erkenntnisbefähigung analoger Begriffe gesehen werden.⁵⁷

5.5.4. Die Univozitäts-Argumente

Nun aber zu Scotus' Argumenten selbst. Scotus bringt in der „ordinatio“ eine Vielzahl unterschiedlich strukturierter Argumente, die zudem den Eindruck unterschiedlich reflektierter Durchdringung machen. Die wichtigsten Begründungen sollen im Blick auf den scholastischen Kontext vorgeführt werden.⁵⁸

Eines der Argumente ist bereits im Zusammenhang mit dem Primat des Seins genannt worden.⁵⁹ Die analytische Rückverfolgung der Begriffshierarchie führt auf absolut einfache, nicht weiter zerlegbare Begriffe, die nicht nur mit einem „Blick“ erfaßt werden können, sondern darin auch, eben auf Grund ihrer Einfachheit, als *ganze* aufgefaßt werden.⁶⁰ Oder umgekehrt: Was als ganzes begriffen⁶¹ wird, ohne jedoch weiter zerlegbar zu sein, muß auch schlechthin einfach sein; das ens nun hat keine Aspekte, es kann also nicht in einer Hinsicht erkannt und in einer anderen ausgeblendet werden.⁶² Wenn also das ens durch seine unhintergehbare Einfachheit und Allgemeinheit⁶³ keine verdeckt bleibende Qualität enthalten kann (wie Heinrich unterstellte), dann muß es univok sein: *quilibet conceptus simpliciter simplex, scilicet univocationis ...*⁶⁴ Nur der sichergestellten

⁵⁷ T. Barth, de univocatione entis, 83; sub aspectu systematico intentio Scoti non tam metaphysica quam potius gnoseologica.

⁵⁸ cf. Honnefelder, *Ens in quantum ens*, 268–313; unsere Darstellung verfolgt zwar einen über die Scotus-Exegese hinausgehenden Zweck, kann aber die eindringenden Analysen Honnefelders, die sich konsequent an die systematische Topologie halten und die gesamte Interpretationsliteratur berücksichtigen, in keiner Weise ersetzen.

⁵⁹ cf. *supra* p. 117–121.

⁶⁰ ord. I d. 3 n. 71 (III, 49): *conceptus ‚simpliciter simplex‘ est qui non est resolubilis in plures conceptus, ut conceptus entis vel ultimae differentiae. Conceptum vero simplicem sed ‚non-simpliciter simplicem‘ voco, quicumque potest concipi ab intellectu actu simplicis intelligentiae, licet posset resolvi in plures conceptus, seorsum conceptibiles.*

⁶¹ ord. n. 31 (III, 20): *... illi duo conceptus sunt simpliciter simplices; ergo non intelligibiles nisi distincte et totaliter.*

⁶² ord. I d. 3 n. 147 (III, 91): *quilibet talis conceptus est simpliciter simplex, et ideo non potest secundum aliquid concipi et secundum aliquid ignorari.*

⁶³ ord. n. 124 (III, 77): *Ens enim in quantum ens, communius est quocumque alio conceptu primae intentionis ... et sic intelligitur nulla contradictione omnino cointellecta — nec habitudine ad sensibile, nec quacumque; cf. Heinrich v. Gent, Sum. 34,3 (214 vP).*

⁶⁴ ord. n. 51 (III, 34); E. Gilson, *Sur la composition fondamentale ...*, 185; W. Hoeres, *Platonismus und Gegebenheit*, 153; W. Hoeres war es auch, der auf die von Scotus

Eindeutigkeit des ersten Begriffs verdankt das erste Prinzip, der Satz vom auszuschließenden Widerspruch, seine Solidität.⁶⁵ Die Univozität des *ens* ist also nicht nur Voraussetzung für seine Verwendung als *terminus medius* im Syllogismus, es stellt auch das Implikat des obersten Notwendigkeitsgrundes aller Syllogismen dar.⁶⁶

Die Verbindung des Seinsbegriffs als dem ersten aller Begriffe und dem Satz, daß etwas nicht zugleich und in derselben Hinsicht sein und nicht sein kann, als dem ersten aller Prinzipien, ist zwar durchaus traditionell⁶⁷, denn sowohl Thomas wie Heinrich gründen die Erstrangigkeit des Widerspruchsprinzips auf die Erstheit des Seins, aber die Frage, welche Art von Einheit diesem Sein zugeschrieben werden muß, das in der Prinzipienformel verwendet wird, diese Frage stellt erst Scotus. Einen solchen Zusammenhang herzustellen, legt aber sowohl die scotische Seinskonzeption (wie noch zu zeigen sein wird) als auch die Prinzipienformel selbst nahe: In beidem nämlich wird Sein aus einer Entgegensetzung zum Nichts begriffen. Die Eindeutigkeit einer Negation oder eines Gegenbegriffs überhaupt vermag auch die Eindeutigkeit einer Position zu stützen.

Ein anderes Argument des Duns Scotus, das des öfteren wiederkehrt, geht von der psychologischen Tatsache aus, daß wir nicht in bezug auf denselben Begriff Gewißheit haben und in Zweifel sein können. Daraus läßt sich umgekehrt folgern, daß, wo beides vorliegt, es sich also auf zwei verschiedene Begriffsinhalte beziehen muß:

besonders akzentuierte Orientierung der primären Denkaktes am Sehen hingewiesen hat: Der Wille als reine Vollkommenheit, 17 sqq.; gewiß begünstigt ein solches Selbstverständnis des Denkens als „blickweise Erkenntnis“ (cf. Honnefelder, *Ens*, 172) die Einstellung, seine Gegebenheiten für univok zu halten. Nicht zufällig ist auch, um andere Beispiele zu nennen, daß Aristoteles die Ideen Platons als univok aussagbare Gattungsbegriffe interpretierte, und daß das Scotus-Interesse und die Analogiekritik besonders von Autoren aus dem Umkreis der phänomenologischen Schule rezipiert wurden (Heidegger in seiner frühen Zeit, Hoeres, v. Hildebrandt, Seifert etc.).

⁶⁵ de an. q. 21 n. 10 (III, 617 a): *primum principium formatur de ente secundum quod dictum est, igitur; sed si ens non diceret unum conceptum, non esset certum de quo conceptu esset verum, imo semper est distinguendum.*

⁶⁶ Met. IV q. 1 n. 2 (VII, 146 b): *firmissimum omnium principiorum est, quod impossibile est idem simul esse et non esse; principium notissimum habet terminos notissimos, quia principia cognoscimus inquantum terminos cognoscimus, sed termini aequivoci non sunt notissimi. Confirmatur, omnia principia, quae sunt communes conceptiones, sunt de terminis transcendentales; omnes illi erunt aequivoci si ens esset aequivocum, et ita omnes communes conceptiones erunt dubiae; zu diesem und dem vorausgehenden Text: Honnefelder, *Ens*, 307.*

⁶⁷ Thomas, sth. I–II, 94, 2; Heinrich, Sum. 24, 3 (138 vP); cf. Petrus de Alvernia, in Met. I, 3 (Monahan 156); etc.

omnis intellectus, certus de uno conceptu et dubius de diversis, habet conceptum de quo est certus alium a conceptionibus de quibus est dubius; subiectum includit praedicatum. Sed intellectus viatoris potest esse certus de Deo quod sit ens, dubitando de ente finito vel infinito, creato vel increato; ergo conceptus entis de Deo est alius a conceptu isto et illo, et ita neuter ex se et in utroque illorum includitur; igitur univocus.⁶⁸

Der Ausgang von der Differenz von Gewißheit und Zweifel, der auf Descartes zu verweisen scheint, ist als solcher schon älter⁶⁹, Duns Scotus selbst hat diese Argumentationsfigur vermutlich von Avicenna übernommen.⁷⁰ Beachtenswert ist einerseits der Umstand, daß Scotus nicht von einem allgemeinen logischen Prinzip ausgeht, sondern eher von einer psychologischen Tatsache, die jeder nachvollziehen kann, also doch von allgemeiner Natur ist (quilibet experitur in se ipso; experimur in nobis) und andererseits derselbe Sachverhalt schon bei der Dingerkenntnis zu beobachten ist. Wir können – auf diese Möglichkeit kommt alles an – ein ens denken, ohne es zugleich schon als Substanz oder Akzidens zu denken; ähnlich wie wir zwar mit dem Phänomen des Lichtes vertraut sind, ohne daß damit bereits ein Wissen vom substantiellen oder akzidentellen Charakter des Lichtes mitgegeben wäre.⁷¹ Dadurch ist noch nicht darüber entschieden, was Sein „eigentlich“, d. h. „abgesehen“, abstrahiert von seiner substantiellen oder akzidentellen Realisierung bedeute. Allerdings kann man sagen, daß damit diese Frage sich erneut stellt. Bisher hat Duns Scotus nur soviel behauptet, daß die Selbsterfahrung des wissenschaftlichen Denkens die Möglichkeit einer Ablösung bezeugt, weil allein so sich bestimmte Problemstellungen begreifen lassen.⁷² Die Abstraktion selbst

⁶⁸ ord. I d. 3 n. 27 (III, 18); n. 138 (86); n. 149 (92); Lect. I d. 3 n. 24 (XVI, 233): quilibet experitur in se ipso quod potest concipere ens non descendendo ad ens participatum vel non participatum ...

⁶⁹ Thomas verwendet es in einem folgenreichen Argument, den Unterschied von Gedachtem anhand des Unterschieds von Gewissem und Zweifelhaftem zu zeigen, um die Verschiedenheit von Sein und Wesen zu erweisen: cuilibet quiditati creatae accidit esse, quia non est de intellectu ipsius quidditatis; potest enim intelligi humanitas, et tamen dubitari, utrum homo habeat esse. (in Sent. I d. 8; Expos. lae part. textus; ed. Vivès VII, 110; cf. de ente 4 nr. 26).

⁷⁰ Avicenna, Met. I, 5 (Van Riet 35 sq.); cf. Gilson, Duns Scot, 92.

⁷¹ Met. II q. 3 n. 22 (VII, 112 a): ens est unius rationis ..., alioquin non esset certum quod aliquid est ens, et dubium si substantia vel accidens; Met. IV q. 1 n. 6 (148 b): experimur in nobis ipsis, quod possumus concipere ens, non concipiendo hoc ens in se vel in alio, quia dubitatio est quando concipimus ens, utrum sit ens in se vel in alio, sicut patet de lumine ...

⁷² Scotus rekurriert auf den Streit in der Philosophiegeschichte, wie das erste Prinzip zu fassen sei; daß ein solches anzusetzen sei, war dabei nicht strittig. Diese Dualität von Konsens und Kontroverse variiert die Dualität von Gewißheit und Zweifel auf der

ist wiederum nur zu denken, wenn der Begriff des Seins nicht von sich selbst her schon einen inneren Bezug auf die kategoriale Mannigfaltigkeit besitzt oder gar in ihm ein Vorordnungsverhältnis der Kategorien ablesbar wäre. Bereits die Notwendigkeit, ihn als absolut einfach zu denken, hatte solche Relationen ausgeschlossen; deshalb betrifft die Abstraktion nicht den Begriff des *ens*, sondern seinen Zusammenhang mit anderen kategorialen oder theologischen Begriffen, zu denen es im Verhältnis der Indifferenz, der Neutralität steht. Nichts anderes aber heißt Univozität.⁷³

In den Analogietheorien eines Thomas von Aquin, Heinrich von Gent oder Meister Eckhart bildet das Verhältnis von Substanz und Akzidens ein Illustrationsbeispiel für das Gott-Welt-Verhältnis. Darüber hinaus muß sich an jenem bewähren, was von diesem behauptet wird, um die Behauptung vom Verdacht einer *ad-hoc*-These freizuhalten. Man kann nicht sagen, bei Duns Scotus verhalte es sich genauso. Sein Bestreben ist nicht, wie die Eingangszitate untermauern sollten, die aristotelische Substanzmetaphysik durch eine des univoken Seins zu ersetzen, sondern das zu eruieren, was ihr allererst die Gewähr einer inneren Konsistenz verleiht. Dabei spielt das Problem der vermittelten Erkenntnis die zentrale und maßgebende Rolle. Zwar wird die Erkennbarkeit der Substanz innerhalb der *quaestio*: „*de cognoscibilitate Dei*“ verhandelt, das Problem ist aber in beiden Fällen das nämliche: *Deus non est cognoscibilis a nobis naturaliter nisi ens sit univocum creato et increato, ita potest argui de substantia et accidente*.⁷⁴ Die Unzulänglichkeit von Gegenständen, die nicht unmittelbar erkennbar sind, macht Scotus von derselben Bedingung abhängig: Der Begriff, der sie vermittelt, muß von univoker Eindeutigkeit sein. Die Substanzmetaphysik ist also weder bloßes Illustrationsbeispiel noch Bewährungsort für eine Theorie, die auf ein anderes Problem von größerer Tragweite zugeschnitten ist. Das heißt nicht, daß die aristotelische Substanzmetaphy-

historischen Ebene: ord. n. 29 (III, 19); Lect. I d. 3 n. 23 (XVI, 233): *Inter philosophos fuit controversia de primo principio entis. Quidam dixerunt illud esse litem et amicitiam, quidam autem ignem etc., sed nullus dubitavit, immo quilibet fuit certus quod illud quod posuit primum principium, fuit ens; unde certum conceptum habuerunt de ente, sed tamen quilibet dubitavit, nec fuit certus quod esset primum principium. — Es würde völlig in die Irre gehen, auf Grund dieser Unterscheidung des (ersten) Seins von seinen Bestimmungen jenes mit dem Begriff der Existenz zusammenzubringen.*

⁷³ ord. n. 27 (III, 18): *ergo conceptus entis de Deo est alius in conceptu isto et illo, et ita neuter ex se et in utroque illorum includitur; igitur univocus; Met. IV q. 1 n. 6 (VII, 148 b): ergo primo aliquid indifferens concipimus ad utrumque illorum postea invenimus ita primo, quod in isto salvatur primus conceptus quod sit ens.*

⁷⁴ ord. n. 139 (III, 87).

sik nun einfach rehabilitiert würde, daß sie aus der Funktionalisierung herausgenommen wird. Im Gegenteil: Die scotischen Bedenken sind tiefgreifender, als diese Problemstellung erwarten ließe. Die theologisch motivierte Frage nämlich, welches das adäquate Objekt des menschlichen Verstandes sei, wurde von Aristoteles und dem christlichen Aristotelismus – auf diesen Nenner bringt es Scotus – mit der materiellen Substanz beantwortet.

Duns Scotus bestreitet nicht, daß diese Antwort für den gegenwärtigen Zustand des Menschen als *Homo viator* eine gewisse Plausibilität besitzt. Aber nur wer kein Wissen von der Heilsgeschichte hat, kann dies zugleich der „Natur“ des Menschen zuschieben. Der Problemkreis „Natur und Geschichte“ scheint erst durch die christliche Erbsündentheologie seine Relevanz erhalten zu haben. Was heißt jetzt Natur? Wo Scotus die Frage stellt, ob Gott natürlicherweise erkannt werden kann, macht er die Unterscheidung: *de natura absolute vel de natura pro statu isto*.⁷⁵ Es gibt also nicht nur eine Natur im absoluten Sinne, in der das Wesen des Menschen sich rückhaltlos als es selbst zeigt, sondern auch eine Natur im Sinne eines gewissen „status“, d. h. eine geschichtliche Befindlichkeit.⁷⁶ Maßstab bleibt – gerade bei Scotus – freilich die erste.

Die Behauptung, die materielle Substanz sei das adäquate Objekt der Seele, hat aber ein schwerwiegendes theologisches Bedenken gegen sich. Denn wenn es stimmt, daß kein Objekt erkannt werden kann, das über das „erste“ Objekt hinausgeht⁷⁷, die erlöste Seele aber in der *visio beatifica* eine immaterielle Substanz zu erkennen imstande sein wird⁷⁸, dann müßte eine Änderung der „Natur“ angenommen werden. In Wahrheit ist aber der jetzige Zustand nicht die Natur, diese also auch an ihm nicht ablesbar. So ist zwar Aristoteles entschuldbar, weil er „diesen Zustand“ für die Natur

⁷⁵ ord. n. 14 (III, 7); cf. Gilson, Duns Scot, 61 sq.; ders., *Les maitresses positions*, 9; zu den neuzeitlichen Varianten: R. Spaemann, *Natur*, 963.

⁷⁶ ord. n. 187 (III, 113): ‚status‘ non videtur esse nisi ‚stabilis permanentia‘, firmata legibus sapientiae.

⁷⁷ ord. n. 117 (III, 72 sq.): Nulla potentia potest cognoscere obiectum aliquod sub ratione communiore quam sit ratio sui primi obiecti, — quod patet per rationem, quia tunc illa ratio primi obiecti non esset adaequata; et patet per exemplum: visus enim non cognoscit aliquid per rationem communiorem quam sit ratio coloris vel lucis, quod est unum obiectum primum.

⁷⁸ ord. n. 113 (III, 70): istud non potest sustineri a theologo, quia intellectus, existens, eadem potentia naturaliter, cognoscet per se quiditatem substantiae immaterialis, sicut patet secundum finem de anima beata. Potentia autem eadem non potest habere actum circa aliquid quod non continetur sub suo primo obiecto.

selbst halten mußte⁷⁹, aber ein Theologe, etwa Thomas, nicht.⁸⁰ Dessen Argument, daß einem verleibten Geist eine materielle Form entsprechen müsse⁸¹, hat nichts Zwingendes: Die Angleichung des Objektes muß gerade nicht eine im Seinsmodus sein.⁸² Aber auch wenn Substantialität nur als materialisierte Form erkennbar wäre, gäbe es keine Metaphysik: *intellectus cognoscit aliquid sub ratione communiore quam sit ratio imaginabilis, quia cognoscit aliquid sub ratione entis in communi, alioquin metaphysica nulla esset scientia intellectui nostro.*⁸³

Nach diesem Exkurs, der die Gedankenführung der „ordinatio“ gewaltsam, aber mit dem Ziel durchbrach, die Stellung Scotus' zur Substanzmetaphysik zu umreißen, kehren wir zu den scotischen Univozitätsargumenten zurück. Die These des Duns Scotus lautet, daß die Erkennbarkeit der Substanz, des *ens in se* von der Univozität des *ens* abhängt. Das genetisch Erste, womit *de facto* alle Erkenntnis anhebt — darin stimmt Scotus dem Aristotelismus zu —, sind die sinnlich perzipierbaren Akzidentien; zu diesen, nicht zur Substanz, besteht ein unmittelbarer Kontakt.⁸⁴ Da aber die Negation des akzidentellen Seins, *ens in alio*, entweder leer, weil unbestimmt bleibt oder erst vermittelt der Abstraktion des *ens* zum *ens in se* gelangt, bedarf es eindeutigen Relaisbegriffs⁸⁵:

*Si enim substantia non immutat immediate intellectum nostrum ad aliquam intellectionem sui, sed tantum accidens sensibile, sequitur quod nullum conceptum quiditativum poterimus habere de illa nisi aliquis possit abstrahi a conceptu accidentis; sed nullus talis quiditativus abstrahibilis a conceptu accidentis est, nisi conceptus entis.*⁸⁶

⁷⁹ qdl. XIV n. 12 (XXVI, 47 a): *Tamen Philosophus, qui statum istum diceret simpliciter naturalem homini, nec alium expertus erat, ...*

⁸⁰ cf. n. 78.

⁸¹ sth. I, 84, 7; I, 85, 1; Scotus läßt aber auch Avicennas Position nicht gelten, weil hier unausgewiesene theologische Prämissen infiltriert sind: ord. I prol. n. 33 (I, 19 sq.).

⁸² ord. n. 120 (III, 74): *congruentia etiam quae adducitur pro illa opinione, nulla est. Potentiam enim et obiectum non oportet assimilari in modo essendi: se habet enim ut motivum et mobile, et ista se habent ut dissimilia, quia ut actus et potentia; sunt tamen proportionata, quia ista proportio requirit dissimilitudinem proportionatorum, sicut communiter est in proportionibus ... Ergo ex modo essendi potentiae tali, non potest concludi similis modus in obiecto.*

⁸³ ord. n. 117 (III, 73); n. 118 (l. c.); cf. ox. IV d. 49 q. 8 n. 4 (XXI, 306 a).

⁸⁴ Lect. I d. 3 n. 112 (XVI, 266): *intellectus noster primo cognoscit accidentia, a quibus abstrahit intentionem entis, quod praedicat essentiam substantiae sicut accidentis; cf. n. 110 (265).*

⁸⁵ Belege: Honnefelder, *Ens*, 213 n. 215; *de an.* q. 21 n. 9 (III, 616 b); Alfarabi, *de ortu scientiarum*, 1 (Baeumker 17): *Substantiam autem non apprehendit nisi ratio, mediante accidente inter hanc et illam. Ratio enim novit quia colori subest coloratum et voci auditum ...*

⁸⁶ ord. I d. 3 n. 139 (III, 87).

Ein weiteres Argument des Duns Scotus läuft nicht nur strukturell dem vorausgehenden Argument parallel, es stellt auch die *theologia negativa* ähnlich wie schon die Substanzmetaphysik in eine zweifache Beleuchtung. Einerseits wird deren Verfahren aufgenommen – mit der Richtigstellung im Sinne der Univozität –, andererseits in ihrer Verabsolutierung durch Dionysios Areopagita in einer für das Mittelalter ungewöhnlichen Schärfe und Konsequenz abgelehnt.

Alle Prädikate, die die Metaphysik Gott zuschreibt, entstammen unserer Welterfahrung; dort aber finden sich Vollkommenheiten niemals in ihrem Inbegriff, sondern in eingeschränkter, also selbst unvollkommener Weise. Von dieser muß somit abstrahiert werden, aber dadurch gelangt man nicht schon zu einem gotteswürdigen Prädikat, sondern zu einer *ratio formalis*, die allen Realisierungsmodi gegenüber indifferent ist. Erst in der Addition des göttlichen Modus von Sein als dem *infinitum esse* gelangt der Prozeß an sein Ende.⁸⁷ Die traditionelle negative Theologie prozedierte allerdings nicht in einem solchen Doppelschritt, sondern meinte, in der Negation endlicher Vollkommenheit bzw. bloß endlicher Vollkommenheit liege schon die Perspektive auf eine eminente Wirklichkeit.⁸⁸ Eine darüber

⁸⁷ ord. n. 39 (III, 26 sq.): *omnis inquisitio metaphysica de Deo sic procedit, considerando formalem rationem alicuius et auferendo ab illa ratione formali imperfectionem quam habet in creaturis, et reservando illam rationem formalem et attribuendo sibi omnino summam perfectionem, et sic attribuendo illud Deo ... Ergo omnis inquisitio de Deo supponit intellectum habere conceptum eundem, univocum, quem accepti ex creaturis; Lect. I d. 3 n. 30 (XVI, 235 sq.); das Kriterium Anselms für eine reine Vollkommenheit, daß die Setzung eines Sachgehaltes (ipsum) schlechthin besser (omnino melius) sein müsse als seine Negation (Monol. 15; op. I, 28 sq.; Prosl. 5; I, 104: et quicquid melius est esse quam non esse. Melius namque est esse iustum quam non iustum, beatum quam non beatum; dazu W. Hoeres, Der Wille als reine Vollkommenheit, 26), hat Scotus mehrmals kritisch diskutiert: ord. I d. 8 n. 23 (IV, 162 sq.), n. 88 (p. 195); Lect. I d. 8 n. 33 (XVII, 11); n. 250 (p. 208 sq.); de pr. princ. IX concl. 3 und der Komm. Kluxens dazu; ders., Welterfahrung, 49 sq.; die regula Anselmi ohne Einspruch bei Albertus Magnus, div. nom. VII n. 15 (37, 1 348 a); Heinrich von Gent, Sum. 32, 4 (195 v); neu formuliert bei William Ockham, ord. I d. 2 q. 3 (OTh II, 98).*

⁸⁸ Kein Text wäre instruktiver als eine Passage in Augustins „de trinitate“; Augustinus zählt dort eine Reihe von Gütern auf: Himmel, Erde, ein fruchtbares Land, Gesundheit, Tiere, ein heiteres Antlitz, Reichtum, wohlklingende Musik. All diesem kommt das Prädikat „gut“ zu. Sie sind gut, aber nicht in ausschließlichem Sinne, sondern vermittels anderer Eigenschaften, die ihnen ebenfalls zukommen. Zum Guten im absoluten Sinne gelangt man gleichsam durch Absehen (nicht „Abstraktion“ in späterer Bedeutung): die Aufhebung der Partikularität durch einen Akt einer die Besonderung abblendenden Aufmerksamkeit; die entscheidende, in der Scholastik unendliche Male zitierte Stelle lautet: Bonum hoc et bonum illud. Tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum si potes. (de trin. VIII, 3, 4; CL 50, 272): Von da aus bedarf es keines zusätzlichen Schrittes oder nochmaligen Blickwechsels auf das Absolute, denn: ita Deum videbis, non alio bono

hinausgehende Bestimmung sei nur durch die Häufung solcher Negationen erreichbar. Aber Scotus bestreitet die Möglichkeit „bestimmter Negationen“: *Negationes non summe amamus*.⁸⁹ Die Erkenntnisleistung sei entweder gleich Null oder beruhe nur auf einer Subreption: Entweder die Negation wird in sich (*praecise*) begriffen oder als von anderem ausgesagt. Eine Negation im ersten Fall (*non-lapis*) erbringt keinerlei Gewinn, da sie von allem gilt: *pura negatio dicitur de ente et de non-ente*. Sie kommt Gott nicht mehr zu als dem Nichts oder einer Chimäre. Die andere Alternative war, daß die Negation von anderem ausgesagt wird; hier ergeben sich wiederum zwei Möglichkeiten: Entweder der Begriff, auf den sie sich bezieht, ist ein *conceptus affirmativus*, dann ist schon die These erreicht, daß jede Negation eine Position voraussetzt, oder ein *conceptus negativus*, und dann läßt sich die Dialektik von neuem beginnen: *Et quantumcumque procederetur in negationibus, vel non intelligeretur Deus magis quam nihil, vel stabitur in aliquo affirmativo conceptu qui est primus*.⁹⁰ Denn genauso, wie der *discursus* die intuitive Antizipation seines Endes voraussetzt⁹¹, so gilt auch: *negatio non cognoscitur nisi per*

bonum sed bonum omnis boni, (l. c.); n. 5 (p. 273): (simul enim et ipsum intellegis, cum audis hoc aut illud bonum), si ergo potueris illis detractis per se ipsum perspicere bonum, perspexeris Deum. Aber schon dieser eine Schritt war kein rein analytisch-argumentativer, denn aller Vergleich verschiedener Qualitätsniveaus konnte nur möglich sein kraft der *notio impressa ipsius boni*, der Präsenz des Absoluten als Normbegriff im Geiste: *hoc ergo bonum non longe positum est ab unoquoque nostrum: in illo enim vivimus, et movemur et sumus; n. 5 (p. 274)*. Der Geist hat also das Gute schlechthin nicht zu erschließen, sondern auf seine Gegenwart aufmerksam zu werden – durch eine „Hinwendung“ (*convertere*); kritisch dazu: K. Flasch, *Augustin*, 1980 p. 304. – Duns Scotus macht daraus einerseits einen Abstraktionsprozeß (*Lect. I d. 3 n. 31; XVI, 236*): *bonum quod sic abstrahitur et in quo Deus videtur ...*) und kann es deshalb andererseits als Beispiel verwenden für die von ihm so beschriebene traditionelle negative Theologie, *ord. I d. 3 n. 192 (III, 118): hoc est, 'tolle illa contrahentia rationem boni ad creaturas et vide rationem boni in communi', et in hoc 'vidisti Deum' sicut in conceptu communi primo, in quo potest naturaliter a nobis videri, et non in particulari ut 'haec essentia'*. – Es wäre möglich, die wichtigsten mittelalterlichen Denkformen der Metaphysik zu charakterisieren anhand ihrer jeweiligen Interpretation dieses klassischen Augustinus-Textes; positiv rezipiert besonders von Bonaventura, Heinrich von Gent (*Sum. 24, 7 ad alibi*) und Meister Eckhart (*prol. op. prop. n. 3; LW I, 167 et par.*); gegen eine Ontologisierung des Abstraktionsprozesses: Petrus Johannes Olivi, *de Deo cogn. 1 ad 1 (BFSMA VI, 480 sq.)*; gegen Scotus' Augustinus-Auslegung: Robert Cowton, *Sent I prol. q. 4 (Brown 39): si bene intelligitur, auctoritas est ad oppositum ...*

⁸⁹ *ord. I d. 3 n. 10 (III, 5)*.

⁹⁰ *l. c.*

⁹¹ *ord. n. 35 (III, 23): discursus praesupponit cognitionem istius simplicis ad quod discurritur*.

affirmationem.⁹² Dies hatte zwar auch Thomas von Aquin zugegeben⁹³, aber die Rückbindung des erkennenden Geistes an die Sinneswahrnehmung macht die *via negationis* zu einer über Metaphysik als solcher entscheidenden Bedingung⁹⁴ und nicht erst zu einem spezifischen Verfahren philosophischer Theologie. So sind etwa für Thomas auch positiv anmutende Termini nur *modo negativo* definierbar und verständlich.⁹⁵

5.5.5. Scotus' Diskussion antizipierter Einwände

Daraus ergeben sich nun mehrere Bedenken, die auf einen unterschiedlichen Reflexionsstand bei Scotus treffen. Zum einen scheint die konsequente Ablehnung der negativen Theologie in einem ebenso paradoxen wie eklatanten Mißverhältnis zu der anderen Lehre des Duns Scotus zu stehen, die Unendlichkeit sei nicht nur ein unverzichtbares Attribut Gottes, sondern damit sei sogar der eigentümliche Modus aller Attribute, d. h. des göttlichen Seins schlechthin gemeint. Schließlich hat Duns Scotus selbst zugegeben, daß das Unendliche als Negation des Endlichen zu verstehen ist: *infinitum intelligimus per finitum, et hoc vulgariter sic expono: Infinitum est, quod aliquod finitum datum secundum nullam finitam mensuram praecise excedit, sed ultra omnem habitudinem assignabilem adhuc excedit.*⁹⁶ Dort allerdings, wo jener Satz (*infinitum per*

⁹² ord. n. 10 (III, 4).

⁹³ in *perherm.* I, 8 (90): *enunciatio autem affirmativa prior est negativa ...*; sth. I–II, 72, 6: *semper in rebus negatio fundatur super aliqua affirmatione, quae est quodammodo causa eius*; daher seine Kritik einer reinen theologia negativa, wie er sie von Maimonides kannte (cf. vom Vf., *nomina divina*, 57–65) – und wie sie etwa Meister Eckhart wiederaufnahm.

⁹⁴ *ScG* I, 14 (117); *Sent.* I d. 8, 2, 1 ad 1; in *de an.* III, 11 (758); in *Met.* X, 4 (1990).

⁹⁵ Zeitlosigkeit, sth. I, 10, 1; Einfachheit: *ver.* 2, 15; Substanz, *ScG* I, 25 (236); Intelligibilität: in *de trin.* 1, 2 ad 4; das negative Element, das notwendig im analogen Denken wirksam ist, scheint wohl der Grund dafür, daß Scotus nicht erst die radikale *via Dionysii* (ord. I d. 8 n. 73; IV, 186), sondern schon die Analogie ablehnt: Gilson, *Duns Scot*, 222: „et s'il ne s'est pas contenté même de l'analogie, c'est qu'il la négation l'y emporte en fin de compte sur l'affirmation.“

⁹⁶ *de pr. princ.* IV, 9 n. 78 (Kluxen 102); Kluxen schreibt dazu in seinem Kommentar (230): „Das Unendliche zeigt sich nicht an sich selbst, es wird nicht unmittelbar in einem positiven Begriff erfaßt“, es wird also in den Beweisgängen zur Unendlichkeit Gottes „stets mit einem negativen Begriff des Unendlichen gearbeitet.“ cf. *de cogn. Dei* (Harris 381): *Praedicati vero non habemus proprium conceptum ... nullum habemus de eo nisi per accidens, utpote negativum vel relativum, per quem intendimus concipere illud quod subest tali negationi vel relationi*; ord. I d. 2 n. 132 (II, 207); *Rep. Par.* I, d. 2 q. 3 n. 2 (XXII, 696).

finitum) als Einwand zitiert wird⁹⁷, geht Scotus darauf nicht ein, sondern nur auf die fragliche Dignität eines zusammengesetzten Begriffs.⁹⁸ Der Scotus-Interpret ist daher darauf angewiesen, dessen Antwort zu erschließen. Zwei Momente könnten hier wirksam geworden sein: Zum einen verläßt Duns Scotus die thomasische Theorie, die von einer vollständigen Abhängigkeit der Benennungsweise von der Erkenntnis ausgeht und setzt dagegen die These — ohne sie weiter auszuführen⁹⁹ —, daß die Benennung durchaus die Erkenntnis an Präzision zu übertreffen vermag. Damit ist die Möglichkeit eröffnet, daß trotz der Bildung des Unendlichkeitsbegriffs mittels einer Negation doch ontologisch etwas eminent Positives gemeint sein kann. Eben einen solchen Begriff macht Duns Scotus an anderer Stelle explizit:

Intelligendum est ergo ad propositum quod infinitum non potest intelligi nisi tripliciter circa ens: uno modo positive, sicut modus intrinsecus ipsius entis positive concepti; alio modo privative, sicut modus intrinsecus entis, qui tamen non concipitur positive, sed per remotionem; tertio modo sive positive sive privative concipiatur, potest accipi ut quoddam obiectum conceptum, vel pars respectu cuiusdam totalis conceptus, et hoc est concipi contrarie.¹⁰⁰

Damit übernimmt Scotus ein Unendlichkeitsverständnis, das vor allem Heinrich von Gent bereits akzentuiert hat.¹⁰¹ Auch Thomas von Aquin nimmt zwar die negative Form ganz ernst¹⁰², aber die Negation besagt eben die Aufhebung aller endlichen Vollkommenheit¹⁰³, weil die Verendli-

⁹⁷ ord. I d. 3 n. 52 (III, 34 sq.).

⁹⁸ ord. n. 54 (p. 37).

⁹⁹ zu vergleichen ist die *distinctio* 22 aus dem I. Buch der „*ordinatio*“ und „*Lectura*“: V. 343 sq.; XVII, 301 sq.; Gilson, Duns Scot, 218 sq.; zu Thomas: sth. I, 13, 1; Sent. I d. 8, 1, 1; d. 22, 1, 1; Comp. theol. 24; in periherm. I, 2 (19); auch in der Kirchenväter-Tradition wird die Gottesprädikation dem Gottesbegriff als defizient vorgestellt: Hieronymus, in Hierem. 6, 37; PL 24, 927 D: quem non comprehendit cogitatio, quomodo potest sermo comprehendere? Augustinus, de trin. V, 3, 4 (CL 50, 208): nec dicuntur ut cogitantur nec cogitantur et sunt; VII, 4, 7 (255): Verius enim cogitatur deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur. Gregorius Magnus, Moral. 27, 40; PL 76, 439; Bonaventura, Sent. I d. 23 a. 2 q. 3 dub. II (I, 417 a).

¹⁰⁰ de cogn. Dei (Harris II, 381); zum positiven, aber nicht positiv faßbaren Sinn: Gilson, Duns Scot, 191 sq.

¹⁰¹ Sum. 44, 2 (II, 14 vS): Infinitum etsi secundum impositionem et modum nominis privative aut negative dicitur, secundum rem tamen positive dicitur, quia illa negatio nobis verissimam affirmationem; ad 1 (15 vF): quo ad modum significandi et nominis impositionem finitum magis significat aliquid positive quam infinitum, quantum tamen ad rem intentam significari, est e converso.

¹⁰² ScG I, 43 (358): in Deo infinitum negative tantum intelligitur, quia nullus est perfectionis suae terminus sive finis, sed summe perfectus. Et sic Deo infinitum attribui debet.

¹⁰³ l. c.; sth. I, 7, 1: infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum.

chung als Konkretion von forma und materia bzw. als deren reale Komposition charakterisiert wird, kann man schließen, daß beide von sich her gesehen in gewisser Weise unendlich sind. Diese beiden Unendlichkeiten haben jedoch einen je verschiedenen Status der Vollkommenheit: Die materia wird durch die forma gerade vervollkommenet, weil aktuiert; ihre Unendlichkeit ist deshalb eine schlechte Unendlichkeit. Die der forma hingegen wird durch die materia auf ein bestimmtes Ding hin individualisiert: unde infinitum, secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti. Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse ... Cum igitur esse divinum non sit receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens ... manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus.¹⁰⁴ Die zunächst konstruierte Symmetrie beider Unendlichkeiten, die den abstrakten Prinzipien zukommen, wird unter dem Aspekt ihrer Konkretion zu einer Scheidung in Vollkommenheit und Unvollkommenheit. Realiter ist deshalb schon bei Thomas eine strikte Zuordnung „formaler“, d. h. intelligibler Unendlichkeit und Vollkommenheit gedacht¹⁰⁵ wie dann bei Duns Scotus: cui non repugnat infinitas, illud non habet totalem plenitudinem sibi possibilem, nisi sit infinitum. Hoc patet, quia sola infinitas est summa plenitudo eius, cui est possibilis.¹⁰⁶ Oder: nihil est perfectum, ‚cui non repugnat infinitas‘ nisi sit infinitum.¹⁰⁷

Ein anderer Einwand, den später Hegel der rationalistischen Attributenlehre gemacht hat, daß nämlich die Unendlichkeit des Subjekts die inhaltliche Bestimmtheit seiner Prädikate auslösche, betrifft Duns Scotus nicht. Der Grund liegt in dem, was zugleich der Grund für die Univozität ist. Was nämlich an Unvollkommenheit aus den Prädikaten eliminiert wird, betrifft, vorausgesetzt, es handelt sich um reine Vollkommenheiten, die also nicht schon im Begriffsinhalt selbst eine Unvollkommenheit

¹⁰⁴ sth. I, 7, 1.

¹⁰⁵ sth. I, 9, 1: cum sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem totius esse; Comp. theol. 20 (41): sua infinitas ad summam perfectionem ipsius pertinet.

¹⁰⁶ qdl. VI n. 9 (XXV, 245 a).

¹⁰⁷ ord. I d. 19 n. 13 (V, 270); cf. Gilson, L'esprit ..., I, 62; Unendlichkeit als Vollkommenheit zu denken hat sich zwar mit dem Christentum durchgesetzt, aber diese Umwertung antiker Einstellung (e. g. Aristoteles, gen. anim. 715 b 14–16) beginnt schon in der Antike selbst, und zwar nicht erst in ihrer Spätphase (Plotin, enn. VI, 9, 6; IV, 3, 8; Proklos, Elem. theol. 93); eine diesbezügliche Beispielsammlung, die die Finitismusthese einschränken muß, findet sich bei H. Deku, Infinitum prius finito, 270 sq.; cf. J. de Finance, Etre et agir, 42 sq.

enthalten¹⁰⁸, nur jeweils den inneren Modus. Damit ist wiederum die kriterielle Perspektive auf die Univozität erreicht; die Abstrahierbarkeit vom Modus hatte schon Thomas wie gezeigt als die Scheidemarke zwischen Analogie und Univozität formuliert. Aber was heißt hier „modus“?

Interessant ist zunächst das scotische Beispiel, das den Unterschied von *realitas* und *modus intrinsecus* verdeutlichen soll. Die (univoke) Einfachheit der *realitas* ist wie die einer Farbqualität. Welchen Intensitätsgrad die weiße Farbe, als solche ja bereits eine einfache Qualität, auch habe, man kann sie auffassen (*concipi*) unter dem exklusiven Aspekt ihrer Weißheit, *sub ratione albedinis*¹⁰⁹ oder unter Einschluß ihres Intensitätsgrades. Die alternative Möglichkeit, wie sie sich auch bei den reinen Vollkommenheiten denken läßt, ist zugleich die Möglichkeit der Univozität: Sie ist dann gegeben, wenn formeller Inhalt und innerer Realisierungsmodus so trennbar sind, daß jener für sich, abstrahiert vom *modus intrinsecus*, erkennbar ist. Der Modus muß demgemäß unter inhaltlichem Aspekt als äußerlich gedacht werden (Gilson: *Akzidens*),¹¹⁰ meint aber den Grad einer solchen Vollkommenheit: *per album non intelligimus aliquem gradum albedinis citra terminum, sed album accipitur ibi, ut commune est ad omnem gradum albedinis*.¹¹¹ Daraus folgt, daß der Modus die inhaltliche Bestimmtheit der *realitas* unberührt läßt — was also auch für die Unendlichkeit gilt.¹¹²

Damit ergeben sich aber zwei neue Probleme, beide fundamentaler Art. Wenn der Modus als eine Hinzufügung (*additur*) vorgestellt wird, das *ens* also ohne seine *modi* einfacher ist als mit ihnen je zusammengedacht, dann scheint

1. Gott ein zusammengesetztes Seiendes zu werden, der theologische Anspruch, ihn als *simplicissimum*¹¹³ zu denken, somit gefährdet, und

¹⁰⁸ ord. I d. 8 n. 112 (IV, 205): *nihil dicitur formaliter de Deo quod est limitatum; quidquid est alicuius generis, quomodocumque sit illius generis, est limitatum necessario.*

¹⁰⁹ ord. I d. 8 n. 138 (IV, 222).

¹¹⁰ gegen Gilson: C. L. Shirrel, *Univocity of Being*, 144 n. 24 (Unendlichkeit sei ein *modus intrinsecus* Gottes, aber nicht diesem *akzidentell*).

¹¹¹ Met. X q. 10 n. 3 (VII, 638 sq.); G. E. Moore hat die Einfachheit des Prädikats „gut“ ebenfalls an einer Farbqualität exemplifiziert: *Principia Ethica*, Cambridge 1971 p. 10 sqq.

¹¹² ord. I d. 8 n. 8 (IV, 261): *Infinitas enim non destruit formalem rationem illius cui additur, quia in quocumque gradu intelligatur esse aliqua perfectio (qui tamen ‚gradus‘ est illius perfectionis), non tollitur formalis ratio illius perfectionis propter istum gradum; Rep. tollitur formalis ratio illius perfectionis propter istum gradum; Rep. Par. I d. 45 q. 2 n. 10 (XXII, 503b): Modus autem entitas et quidditatis infinitae non destruit rationem quidditatis, sed *salvat et perficit*.*

¹¹³ de pr. princ. IV concl. 10 n. 91 (Kluxen 124): *Tu es in fine simplicitatis ...*

2. eine Komplexitätsstruktur statuiert zu sein, die alle Merkmale eines generischen Verhältnisses an sich trägt.

Schließlich war der Zusammenhang von Univozitätsbegriff und Gattungsbegriff von Aristoteles schon als so eng verstanden worden, daß er immer dort, wo es einen Gattungsbegriff auf seine Legitimation hin zu prüfen galt, nach dessen Aussageweise fragte.¹¹⁴

Wenn dies stimmte, ergäben sich zusätzliche Konsequenzen, die in keiner Hinsicht akzeptabel wären:

- Gott würde zu einer Art, die von einer allgemeinsten Gattung des Seienden durch Unendlichkeit spezifiziert würde.
- Gott würde aus demselben Grunde zu einem potentiell Seienden, das erst noch bestimmt würde; der modus der Unendlichkeit verleihe ihm die Bestimmung und Bestimmtheit, zu der er sich in Potenz verhielte.

Nun ist für Scotus, wie bereits ausgeführt, das auszeichnende Attribut göttlichen Seins die Unendlichkeit, das in keiner Weise von irgendeinem *ens creatum* ausgesagt werden könnte. Dies gilt nicht in der gleichen exklusiven Weise von der Einfachheit¹¹⁵; dies heißt keineswegs, daß die *simplicitas* nicht mehr zum Kreis der *nomina divina* gehörte, aber es ist zum einen nicht das erste Seiende als das erste auszeichnende Attribut, und zum anderen ist es in der Weise sekundär, als Scotus die Einfachheit Gottes aus seiner Unendlichkeit folgert.¹¹⁶ Aber er folgert es eben doch,

¹¹⁴ Man hat die „Entdeckung“ der Analogizität des Seienden als die bahnbrechende Leistung des Aristoteles in der Ontologiegeschichte bezeichnet; damit wurde eine neue Alternative zur parmenideisch-platonischen Theorie des Seienden gedacht. Wenn nun Duns Scotus nicht einfach eine Rückkehr zu dieser vollzieht, so wäre gleichwohl zumindest eine radikale Abkehr von Aristoteles zu erwarten. Aber es ist ein erstaunlicher Umstand mittelalterlicher Denkgeschichte: Wenn auch das Verhältnis zu Aristoteles distanzierter ist als bei anderen Denkern (aber vielleicht doch noch weniger distanziert als beim späten Bonaventura) — Scotus sieht für seinen Entwurf keinerlei ernste Gefahr durch das aristotelische Denken; mitunter meint er sogar, sich in der Univozität auf ihn berufen zu können (unter Anführung der Stelle *Met.* 993b 24–25: e.g. ord. I d. 8 n. 79; IV, 188sq.; cf. Montagnes, *La doctrine de l'analogie*, 122). Die Auseinandersetzung mit den *loci classici* im *opus Aristotelicum*, auf die sich die scholastische Lehre von der *analogia entis* gründete oder zumindest bezog, geschieht in Form einer Exegese, die allein schon für den Ehrentitel „*Doctor subtilis*“ hinreichend gewesen wäre. Wir verzichten darauf, diese spezielle Problematik auszubreiten; als Beispiel für mittelalterliche Exegese verdient sie gleichwohl eine eigene Thematisierung.

¹¹⁵ ord. I d. 3 n. 60 (III, 42): *cognitio enim esse divini sub ratione infiniti est perfectior cognitione eius sub ratione simplicitatis, quia simplicitas communicatur, infinitas autem non.*

¹¹⁶ ord. I d. 8 n. 17–19 (IV, 160sq.).

auch wenn Kreatürlichkeit nicht mehr so streng wie bei Bonaventura oder Thomas als durch eine Dualitätsstruktur bestimmt gedacht wird. Ockham ist Scotus darin gefolgt.¹¹⁷

Das Argument der Potentialisierung ist für Scotus nicht zwingend. Der univoke Seinsbegriff abstrahiert von seinem unendlichen oder endlichen Modus, so daß er keines von beidem ist: *et iste conceptus sic abstractus est determinabilis per finitatem et infinitatem. Ex quo non tamen sequitur quod aliqua res in Deo sit determinabilis per infinitatem.*¹¹⁸ Warum aber daraus keine Potentialisierung folgt, wird erst aus den Überlegungen deutlich, die zeigen, daß das *realitas-modusintrinsicus*-Verhältnis nicht dem *genus-differentia*-Verhältnis entspricht oder gar damit kongruent ist.

Das *ens* ist gegenüber dem Gattungsbegriff allgemeiner; die obersten Gattungen, d. h. Kategorien sind immer die Kategorien des Endlichen und im Endlichen. Die transzendente Einteilung *finitum-infinitem* geht also der kategorialen Einteilung voraus.¹¹⁹ Außerdem ist diejenige *realitas*, von der die Gattung genommen ist, nicht das ganze Ding; vielmehr beziehen sich verschiedene Intentionen auf dieselbe *res*. Aber *ens* und *infinitem* sind nicht zwei verschiedene *realitates*, sondern eine *realitas*, die für beide *conceptus* aufkommt; das aber nur, weil der Intellekt (*pro statu isto*) von den Kreaturen auszugehen hat, so daß er beides zu trennen vermag.¹²⁰

Auch ist diejenige Aussageweise, die vom Gattungsbegriff beansprucht wird, von größerer Allgemeinheit als die Struktur des Gattungsprädikates selbst. Duns Scotus hatte zwei ontologisch relevante Prädikationsweisen unterschieden: „*in quid*“ — „*in quale*“. Die Weisheit (*quidditas*) wird auf die erste Weise ausgesagt; dies gilt also für die *species* oder zumindest ihren bestimmbaren Teil, das *genus*; aus diesen ergibt ja jeweils eine Antwort auf die Frage: *quid est?* Die „*praedicatio in quale*“ dagegen meint

¹¹⁷ ord. I d. 8 q. 1 (OTh III, 175): *angelus est simpliciter simplex per carentiam cuiuscumque compositionis intrinsecae.*

¹¹⁸ Lect. I d. 8 q. 3 n. 124 (XVII, 44).

¹¹⁹ ord. I d. 8 n. 113 (IV, 205 sq.): *Ens prius dividitur in infinitum et finitem quam in decem praedicamenta, quia alterum istorum scilicet ‚finitum‘, est commune ad decem genera . . . ; zur Endlichkeit aller generischen Relationen: Kluxen, Kom. 226 sq.; man kann fragen, ob das univoke Sein nicht auch entweder endlich oder unendlich sein müsse und H. Mühlen hat diese Frage kategorisch so beantwortet: „Für Scotus ist das Sein radikal endlich“ (Sein und Person, 25 n. 34); Scotus sagt nur: *est de se indifferens ad finitem et infinitum; et ideo est finitem negative, id est non ponens infinitatem, et tali finitate est determinabilis per aliquem conceptum.* (ord. I, d. 8 n. 141; IV, 224).*

¹²⁰ Lect. n. 125 (XVII, 44 sq.).

eine weitere Qualifizierung der *essentia*, sei es eine wesentliche (*differentia specifica*) oder eine unwesentliche (*proprium, accidens*); die Heraushebung der Stellung der spezifischen Differenz als wesentliches Element geschieht durch die Formel: „in quale quid“. ¹²¹ Wenn sich nun zeigen läßt, daß die „in quid“-Prädikation zwar, wie ohnehin zugestanden, univok ist, aber deswegen nicht notwendig generisch, so impliziert auch Univozität nicht schon eine generische Begrifflichkeit – zumal dann, wenn diese als ihr Sonderfall gezeigt werden kann: Es fallen Kategorialität und „in quid“-Prädikation nicht zusammen. Erstere ist definitiv auf die Endlichkeit beschränkt, der quidditative Begriff jedoch nicht notwendig; er ist dem Endlichen und Unendlichen gemeinsam, *daber* niemals generisch. ¹²² Die Allgemeinheitsüberlegenheit gilt auch für die „*praedicatio in quale*“. Darüber hinaus meint der Modus, wie ausgeführt, nicht eine andere Realität, einen weiteren Sachaspekt als diejenige *realitas*, deren modus er ist. Dies sollte der scotische Vergleich mit dem Intensitätsgrad seiner Farbqualität gezeigt haben. Die *differentiae specificeae* beziehen sich jedoch umgekehrt gerade auf eine andere *realitas* als die Gattung, die diese ja auch bestimmt, formt, und die deshalb nicht so etwas wie einen Grad, einen Modus des gattungsmäßigen Aspektes einer Sache darstellen. ¹²³ Die *rationalitas* (oder *irrationalitas*) erbringt noch einmal einen neuen, zusätzlichen Sachgehalt (*realitas*) gegenüber der *animalitas*. Jene kontrahierenden Begriffe jedoch benennen einen *modus intrinsecus* des Kontrahierten, und nicht die Ausfüllung einer Perfektibilität, die in jedem Grad von *animalitas* vorkäme,

¹²¹ Belege bei Wolters, *Transcendentals*, 80 n. 76; das „*praedicari in quid*“ erstmals bei Joscelyn v. Soissons († 1151), de *generibus et speciebus* (so G. Wieland, *Seinsbegriff*, 37 n. 26); Roger Bacon, s. *Met.* (op. inedita X, 207); übrigens hatte schon Petrus von Alvernia bestritten, daß eine *praedicatio in quid* die Univozität des Prädizierten impliziere: in *Met.* IV, 2 (Monahan 161).

¹²² *Lect.* n. 123 (XVII, 43 sq.): dico quod ‚quid‘ est communius quam possit esse genus, et ‚quale‘ quam differentia, quia non omne ‚quale‘ est ‚quale‘ actuans et informans potentiale. Sed illud ‚quale‘ dicit modum intrinsecum perfectionis divinae in se, non quod infinitas sit quasi perfectio alicuius perfectionis aut essentiae, quia non est distinctum attributum ut alias dictum est, sed est sic ‚quale‘ quod dicit intrinsecum modum perfectionis in quolibet attributo; unde dicit intrinsecum modum entis, et non est aliqua qualitas determinans vel perfectio sed modus intrinsecus, sicut cum dico ‚albedo decem graduum‘ non exprimo aliquam qualitatem ad modum entitatis eius.

¹²³ *Rep.* Par. I d. 8 q. 5 n. 18 (XXII, 172 b): patet quod ens contrahitur ad Deum et creaturam per infinitum et finitum, non tamen sequitur quod ens sit genus, quia minus distat hoc contrahens a contrahibili quam differentia a genere, quia contrahens, ut infinitum sive finitum, non dicit nisi intrinsecum gradum, sive modus entitatis; differentia autem non sic, sed dicit aliam realitatem a realitate generis, ad quam *realitas* generis est in potentia ut actuetur; ord. I d. 8 n. 108 (IV, 202 sq.).

und stets auf die bestimmende und zugleich vervollkommnende *realitas* bezogen ist: *adhuc intelligitur animalitas in tali gradu ut perfectibilis a rationalitate vel irrationalitate*.¹²⁴

Scotus geht sogar so weit, das Gattungsargument umzukehren: Gerade dann, wenn das *ens* nicht als *univocum* aus der kategorialen Mannigfaltigkeit abstrahiert werden kann, würde es zu einer Gattung, entstünden zehn Seinsbegriffe generischer Art:

si enim ipsi ponant quod ens non significet conceptum commune substantiae et accidentibus, sequitur quod ens sit genus, et non solum unum genus, sed decem genera prima, ex quo non habet conceptum abstractum ab eis et simpliciores.¹²⁵

Einige Bemerkungen zur Gattungsproblematik müssen hier noch angefügt werden. Sicher ist es unnötig zu sagen, daß die anschließende Scotus-Kritik die These vom nicht-generischen Status eines univoken Seinsbegriffs nicht akzeptiert,¹²⁶ sondern das Aristoteles-Argument repetiert hat, teilweise so, als hätte Scotus nicht selbst schon ebendies reflektiert. Aber selbst wenn seine Kritiker in diesem Punkt das scotische Reflexionsniveau nicht wieder erreicht haben, so lassen sich doch einige indirekte Approximationstendenzen zwischen Seinslehre und Gattungslogik aufzeigen.

Zunächst: Wenn man es unternimmt, den Sinn und die Möglichkeit von Analogie darzutun, dann scheint der Rekurs auf generische Verhältnisse unvermeidlich. Denn wenn die *Analogia entis* selbst analogielos ist, ihre sachliche Berechtigung aber gleichwohl begrifflich auszuweisen ist, dann ist ein negativer Bezug zu Gattung, Art, Differenz und deren Zuordnungsverhältnissen unumgänglich.

Thomas von Aquin hatte angesichts der strikten Trennung von Transzendentalität und Kategorialität die Einheit des Seinsbegriffs dadurch gewahrt, daß beide *modi*, zwar disjunktiv (allgemeine – besondere) getrennt, aber eben *modi* des Seins sind. Das Problem stellt sich aber in zugespitzter Schärfe, wenn der allgemeine Seinsbegriff als streng univok gedacht wird. Duns Scotus meint, in der „*praedicatio in quid*“ bzw. „*praedicatio in quale*“ eine die beiden Begriffsordnungen übergreifende Prädikationsweise gefunden zu haben. Der hohe Allgemeinheitsgrad der Prädikationstypen

¹²⁴ ord. I d. 8 n. 136 (IV, 221).

¹²⁵ Lect. I d. 3 n. 115 (XVI, 267): diese Gefahr bestehe für die Univozitätslehre selbst nicht, denn das *ens* wird auch von den Differenzen ausgesagt, niemals hingegen eine Gattung.

¹²⁶ Thomas v. Sutton, qu. ord. 32 (Schneider 879 sq.); Petrus Aureoli, scriptum I d. 2 s. 9 n. 66 sq. (Buytaert II, 491); cf. Fitzpatrick, Walter Chatton, 34 sq.

als solchen revidiert ja nicht diese Strukturidentität. Auch etwa die Aussage, der *modus entitatis* enthalte eine eigene Vollkommenheit, ohne freilich ein *ens* oder ein *non-ens* zu sein¹²⁷, hat J. Schneider in dieser Richtung interpretiert: „Wie wir sehen, rückt die Deutung der Univozität hier doch in die Nähe des Begriffs *genus*.“¹²⁸

Schematisch gesprochen kannte Aristoteles drei verschiedene Bereiche: In der „Mitte“ die Ebene generischer Strukturen – von ihr redet die Wissenschaft, denn eine ihrer wesentlichen Leistungen ist die klassifikatorische Zuordnung; gleichsam darüber wird der Aspekt des *Sciendseins* als derjenige, der den verschiedenen Dingbereichen der Wissenschaft allgemein und doch je anders zukommt, von der Ersten Philosophie thematisiert; darunter befindet sich das Individuelle, von dem wissenschaftlich zu reden unmöglich ist. Diese drei Ebenen werden nun in der scotischen Theorie auf eine bezeichnende Weise homogenisiert, indem die beiden äußeren Ebenen in Analogie zur mittleren treten. Durch die Prädikationsthese steht die Univozität selbst in Analogie zum *genus*-Status, und die berühmte Lehre von der *haecceitas*, die die Individuation nochmals als Differenzierung begreift, d. h. geleistet vermittelt einer individuellen Differenz, kann man ebenfalls in diesem Sinne verstehen.¹²⁹ So ist also nicht nur die Neutralität des Seinsbegriffs die Voraussetzung für seine

¹²⁷ Lect. I d. 3 n. 122 (XVI, 271 sq.).

¹²⁸ Einleitung, 242*; Avicenna, *Comp. met.* I, 1, 1, 3 § 1 (Caramè 3): *Divisio entis in praedicamenta assimilatur divisioni per differentias, quamvis tamen ita proprie non sit.*

¹²⁹ Belege bei J. P. Beckmann, *Haecceitas*, 985 sq.; ord. II d. 3 n. 180 (VII, 479): *ista realitas individui est similis realitati specifice, quia est quasi actus, determinans illam realitatem quasi possibilem et potentialem — Sed quod hoc dissimilis, quia ista numquam sumitur a forma addita, sed praecise ab ultima realitate formae (ob damit schon eine Aufwertung des Individuellen sich belegen ließe, sei dahingestellt; schon Thomas sagt, sth. I, 98, 1: ipsa individua sunt de principali intentione naturae; cf. Duns Scotus, Rep. Par. I d. 36 q. 4 n. 25; XXII, 475 b; William Ockham, ord. I d. 2 q. 4; OTh II, 145). M. Schmaus hat behauptet (Zur Diskussion der Univozität, 5 sq.; 22 sq.), daß die frühen Thomisten die Gültigkeit der Analogizität auf die Sphäre des Kategorialen hin ausgeweitet hätten — was in unserem Zusammenhang einen parallel laufenden Homogenisierungsprozeß anzeigte; die Texte scheinen uns allerdings keinen hinreichenden Anhalt zu bieten. — Als eine andere Form der Homogenisierung kann man die Philosophie Leibnizens beschreiben, dessen Monadologie neben anderen Elementen der mittelalterlichen Analogie (prästabilisierte Harmonie und Aktivität der Erkenntnis) auch den Artstatus des Individuums übernimmt: „ce que S. Thomas assure sur ce ponit des anges ou intelligences (quod ibi omne individuum sit species infima) est vrai de toutes les substances, pourvu qu'on prenne la difference specifique, comme le prennent les géomètres, à l'égard de leur figures; (Gerh. IV, 433; cf. II, 54); zum Zusammenhang von suarezianischer Engellehre und cartesischer Mechanik: R. Specht, *Commercium mentis et corporis*, Stuttgart 1966 p. 12 sqq.*

gegensätzliche Bestimmbarkeit, was Scotus in Parallele setzt zum generischen Verhältnis:

ita est enim de rationali et irrationali, quod conceptus animalis est respectu eorum neuter formaliter, et tamen illud quod concipitur non est neutrum, sed vere est alterum istorum¹³⁰,

auch der Übergang von der species specialissima zum Individuellen scheint in gewisser Weise kontinuierlich:

species per se dividitur in individua; et reducitur ista divisio ad genus apud Boethium, quia illae condiciones et proprietates quas assignat Boethius in divisione generis, conveniunt huic divisioni quae est speciei in individua.¹³¹

Damit ist es aber immer noch nicht möglich, ein Resümee der scotischen Theorie im Kontext der scholastischen Entwicklung zu ziehen. Die in der mittelalterlichen Philosophie niemals durchbrochene Unterscheidung: esse in rerum natura — esse in anima¹³², wie verschieden die Determinationsmächtigkeit, Kooperation, Zuordnung etc. auch im einzelnen jeweils gedacht waren, bildet auch noch den Horizont der scotischen Darlegungen: prima distinctio entis videtur esse in ens extra animam et ens in anima, — et illud ‚extra animam‘ potest distingui in actum et potentiam (essentiae et exsistentiae).¹³³ Wie alle Universalien muß auch der Status dieses Begriffs im Spannungsfeld dieser Pole bestimmt werden. Dies mag paradox erscheinen, wo der Seinsbegriff ja gerade den Gegensatz

¹³⁰ ord. I d. 8 n. 81 (IV, 190).

¹³¹ ord. II d. 3 n. 196 (VII, 488); Ockhams Unterscheidung von drei Univozitätstypen setzt sowohl das aristotelische Schema wie die scotische Analogisierung respective Homogenisierung voraus.

¹³² Der Begriff der „rerum natura, der ein stoischer Begriff ist“ (Hirschberger, *Gesch. d. Philos.* I, 478), meint zunächst das Gesamt der Geschöpfe (ordo creaturarum; Beda Venerabilis betitelt in diesem Sinn ein Buch: *de rerum natura*, CL 123 A p. 189–234); es meint die Wirklichkeit im Unterschied zu ihrer gedachten Repräsentation: Thomas Aqu., *de ente* 1 (2); die Unterscheidung begründet die andere von scientia realis und scientia rationalis (e. g. Conrad v. Prussia, *com. in de ente* ..., ed. Bobik 13), ist in der Scholastik allgemein anerkannt: sowohl Dietrich v. Freiberg (cf. *supra* p. 179 n. 66) als auch die nominalistische Universalien Diskussion setzen diese Scheidung voraus, sogar die Theorie der „Erscheinung“ faßt Petrus Aureoli als „esse apparens“; sie läßt sich wohl über den Aristotelismus (Asclepius, in *Met.*, CAG VI, 2 p. 330, 24sq.: ἐν λόγοις — ἐν τοῖς πράγμασι) zu Aristoteles selbst zurückverfolgen: *Met.* 1065a 24: τὸ ἔξω ὄν καὶ χωριστόν; *de gen. et corr.* 325a 17–19.

¹³³ ord. I d. 36 n. 36 (VI, 285); s. *Elench.* q. 1 n. 2 (II, 1b): sed ens est duplex, scilicet naturae et rationis. Ens autem naturae inquantum tale est, cuius esse non dependet ab anima. Sed ens rationis dicitur de quibusdam intentionibus, quas adinvenit ratio in ipsis rebus.

zum bloßen Bewußtsein anzeigt.¹³⁴ Aber für die Scholastik muß, wenn anders das Sein den ersten aller Begriffe bildet, auch der Akt und der Inhalt des Denkens noch im Modus des Seins gefaßt werden. Die Ontologie liefert daher in der Tradition des Aristotelismus auch die Interpretamente für die Geisttätigkeit.

Vor diesem Hintergrund liegt also die Frage nahe, was die Univozität für den ontologischen-logischen Status des *conceptus entis* bedeute. Es scheint nämlich, als meinte Scotus Univozität doch nicht als radikale Alternative zur Analogizität.

Dabei sei zunächst auf die (vermutlich) frühen Schriften zurückgegriffen. Schon in seinen Quästionen zu den „Sophistischen Widerlegungen“ diskutiert Duns Scotus diese Frage nach der Möglichkeit der Analogie.¹³⁵ Aber bereits dort lehnt Scotus Analogie in dem Sinne ab, als darunter ein Vorordnungsverhältnis der *verschiedenen* Bedeutungen *eines* Begriffes verstanden werden soll. Denn der Begriff ist nichts anderes als die Bedeutung eines Namens: *Nam significare est aliquid intellectui repraesentare, quod ergo significatur, ab intellectu concipitur.*¹³⁶ Daraus folgt: Es würde entweder gar nicht begriffen, wenn nicht ein Bestimmtes, d. h. von anderem Verschiedenes begriffen würde (*quod intelligit ab alio distinguit*) oder aber als Bestimmtes entweder dasselbe oder ein Verschiedenes: *non est possibile vocem significare unum per prius et reliquum per posterius.*¹³⁷ Schon die Lehrer der Analogie (Thomas, Heinrich) hatten ja zugegeben, daß eine bestimmte Bedeutung für uns bekannter sein kann als eine andere, die von Natur ist. Also, folgert Scotus, läßt sich ein Vorordnungsverhältnis am Begriff überhaupt nicht ablesen. Allerdings, und das ist von entscheidender Wichtigkeit, behauptet Scotus, damit sei kein ontologisches Präjudiz geschaffen. Die Univozität des Begriffes impliziert nicht die Leugnung realer Vorordnungsverhältnisse:

¹³⁴ cf. Oeing-Hanhoff, *Anamnesis*, in: HWPh I (1971), col. 1264.

¹³⁵ Die Aussage zur Univozität: *non asserendo, quia non consonat opinioni communi*, die noch Gilson in seinem Scotus-Buch einerseits als Beleg für die bewußte Vorsicht des Scotus angeführte hatte (99) und andererseits mit jener anderen zur berühmt gewordenen *distinctio formalis* parallelisiert hatte: *sine assertione et praeiudicio sententiae melioris* (ord. I d. 2 n. 389; II, 349), ist in der kritischen Edition getilgt: III, 18; cf. Ch. Balić, *The Nature and Value of a Critical Edition of the Complete Works of John Duns Scotus*, in: John Duns Scotus 1265–1965, ed. Ryan p. 375.

¹³⁶ s. Elench. q. 15 n. 6 (II, 22a).

¹³⁷ l. c.; n. 3 (20b): *Inter idem et diversum non cadit medium; ergo omne quod concipitur, concipitur sub eadem ratione, vel diversa. Sed illa, quae concipiuntur sub eadem ratione, sub illa ratione univocantur. Quae autem sub diversa ratione concipiuntur, sub illis rationibus diversis aequivocantur.*

licet res inter se ordinem habeant, non tamen propter hoc sequitur, quod habeant ordinem ad invicem ut sunt significabiles, quia illud quod est posterius, ut dictum est, potest prius significari.¹³⁸

Das aber heißt nichts anderes, als daß die Univozität kein proprium des ens ist, sondern Resultat einer bestimmten, nämlich abstrahierenden Weise der Wirklichkeitsbetrachtung, die gleichwohl, wie das semantische Argument zeigte, nicht willkürlich ist: Naturalis et etiam metaphysicus ipsas res considerant. Logicus autem considerat res rationis. Et ideo multa sunt univoca apud Logicum, quae dicuntur aequivoca apud naturalem.¹³⁹ Duns Scotus fügt ein Beispiel aus Averroes an, das die scholastische Naturphilosophie zwar schon zu überholen begonnen hatte¹⁴⁰, aber auch sonst zur Explikation herangezogen wurde: Für die Perspektive der Logik sind die unvergänglichen Himmelskörper und die vergänglichen auf der Erde im identischen Sinne Körper; ihr verschiedener Seinsmodus macht sie erst unter naturphilosophischem Aspekt äquivok. Es ist ein beachtenswerter Umstand, daß einerseits auch Thomas schon dieses Beispiel vorführt für eine Analogie „secundum esse et non secundum intentionem“¹⁴¹, diese

¹³⁸ n. 1 (II, 20a); R. Prentice, Univocity and Analogy, 55.

¹³⁹ s. Elench. q. 15 n. 7 (II, 22 b); für das ens gilt dasselbe: quaedam res ad invicem habent habitudinem, ideo dicit primus philosophus, quod ens dicitur de substantia et accidente analogice. Sed quia logicus res ut sub ratione cadunt, ideo dicit, quod ens aequivoce dicitur de substantia et accidente: q. 15 n. 7 (II, 22 b sq.); s. Praed. q. 4 n. 7 (I, 447 b); q. 2 n. 4 (I, 441 a); zum Thema Logik — Metaphysik: Met. VI q. 1 n. 9 (VII, 309 a, b); q. 1 n. 18 (317 a); q. 3 n. 15 (346 a); s. Praed. q. 3 n. 3 (I, 442 b sq.); q. 1 n. 4 (438 b); cf. Gilson, Duns Scot, 107 sq.

¹⁴⁰ M.-D. Chenu hat auf die Frage aufmerksam gemacht, die der Generalminister des Dominikanerordens, Johannes Vercelli, 1271 in einem umfangreichen Fragenkatalog an Thomas von Aquin und Robert Kilwardby gestellt hat: Ist es unfehlbar bewiesen, daß die Engel die Bewegter der Himmelskörper sind? Während Thomas versucht, die philosophischen Beweise und die Offenheit der Väterzeugnisse zur Konvenienz zu bringen, hält der konservative Robert Kilwardby dies für philosophisch keineswegs bewiesen und neigt eher der Ansicht zu, daß die Himmelskörper propriis ponderibus et inclinationibus bewegt werden; das heißt nichts anderes, als daß beide Körperarten von derselben Mechanik abhängig sind; die qualitative Homogenität des Raumes aber zu den Grundvoraussetzungen der neuzeitlichen Astronomie gehört (cf. Gilson, History, 358 sq.); inzwischen ist auch ein Antwortbrief des Albertus Magnus gefunden worden: ed. J. Weisheipl in: Med. Stud. 22 (1960), 316—354.

¹⁴¹ Sent I d. 19, 5, 2 ad 1: et hoc contingit quando plura parificantur in intentione alicuius communis, sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus, sicut corpora parificantur in intentione corporeitatis. Unde logicus, qui considerat intentionem tantum, dicit, hoc nomen, corpus, de omnibus corporibus univoce praedicari; sed esse huius naturae non est eiusdem rationis in corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus. Unde quantum ad metaphysicum et naturalem, qui considerant res secundum esse, nec hoc nomen, nec aliquid aliud dicitur univoce de corruptibilibus et incorruptibilibus. — Meister Eckhart, Gen. II n. 22 (LW I, 492): ‚caelum‘ et ‚terra‘ non communicant in

Stelle aus einer frühen Schrift aber andererseits später niemals selbst wieder aufnimmt; für Cajetan aber wurde sie (neben ver. 2, 11) der *locus classicus*. Jene Lehre von der logischen Eindeutigkeit bei gleichzeitiger realer Analogie, die Thomas weder der These noch der Begründung nach wiederaufgenommen hat, habe durch die Kritik des Scotus die Bedeutung erreicht, sagt Kluxen, „daß die überwiegende Zahl der spätmittelalterlichen Denker (so Ockham und die Nominalisten) die Univokation von ‚Seiend‘ annahmen“. ¹⁴² So sind sich auch diejenigen Scotus-Interpreten, die jene frühen Kommentare zum aristotelischen *Organon* berücksichtigen oder eigens auslegen, darin einig, daß Duns Scotus nicht nur eine reale Analogie konzidiert habe, sondern diese Konzession auch später niemals wieder revidiert habe. ¹⁴³

Die Ausführungen in der „*ordinatio*“, die für unsere Fragestellung einschlägig sind, arbeiten nominell nicht mehr mit der Unterscheidung von Logik und Metaphysik, sondern rekurrieren auf die Abstraktionsmöglichkeit vom *modus intrinsecus*. Diese Möglichkeit war zugleich als Möglichkeit der Univozität in Anspruch genommen worden. Die Frage ist aber: Wie verhalten sich zwei Begriffe, die ihre Modi enthalten, wenn also *ens creatum* und *ens increatum* als solche in Beziehung gesetzt werden? Und wie verhalten sie sich unter dem Aspekt der Erkenntnisfunktion zu solchen ohne ihre Modi? Man kann dasselbe Problem noch unter zwei anderen Fragestellungen angehen: Ist die Lehre von der Univozität des Seins, konstruiert, um die Erkennbarkeit Gottes zweifelsfrei zu retten, nicht die Gefährdung seiner Transzendenz? ¹⁴⁴ Wenn aber auch diese Gefährdung der absoluten Transzendenz vermieden werden könnte dadurch,

materia et per consequens nec in genere conveniunt nisi logice solum; Thomas v. Sutton, qu. ord. 32 ad 22 (Schneider 889 sq.), qu. 33 (931 sq.)? A Maurer, Henry of Harclay's question in the univocity of being p. 6; Kluxen, Analogie, 221 sq.

¹⁴² Analogie, 224.

¹⁴³ R. Prentice, Univocity and analogy according to Scotus's *super libros Elenchorum Aristotelis*, 43: „it is an analogy, let us say, of a physical concrete, real, accident, e. g. size, to a concrete, real, substance“; S. Y. Water, Univocity and analogy of being in the philosophy of Duns Scotus, 193: „Scotus as we shall see, never abandons the doctrine that being is analogous for the metaphysician“; cf. p. 203–206; Gilson, Duns Scot, 89; Pannenberg, Analogie und Offenbarung, 132.

¹⁴⁴ Eigentümlicherweise pflegen gerade protestantische Autoren in der *analogia entis* eine Gefährdung der Transzendenz Gottes zu sehen, plädieren aber ebenso häufig für Duns Scotus: Track, Analogie, 646: „in der Analogie ist ein univoker Kern mitgesagt“; Pannenberg, Analogie und Doxologie, 190: „Die Erkenntniskraft der Analogie hängt an dieser Voraussetzung eines gleichen Logos“ (cf. p. 186 n. 9), der Thomas aber gegen den genannten Vorwurf, wie ihn etwa auch Track wieder macht (640. 648), in Schutz nimmt; p. 189; zu Thomas' Intention: B. Mondin, The principle of analogy, 34.

daß in der univocatio conceptus entis keine ontologische Vorentscheidung mitgetroffen ist, was heißt dies wiederum für den Erkenntniswert des univoken Seinsbegriffs?

Die Unterminierung des Transzendenzgedankens schließt Scotus explizit aus: „... Deus et creatura non sunt primo diversa in conceptionibus; sunt tamen primo diversa in realitate, quia in nulla realitate conveniunt. Eine derartige Konzeption eines conceptus communis sine convenientia in re vel realitate¹⁴⁵ läßt sich aber mit der Modus-Abstraktion durchaus zur Konsistenz bringen. Die Unterscheidung, ob ein Gehalt mit oder ohne seinen Modus gedacht wird, ist die Unterscheidung einer vollkommenen oder unvollkommenen Weise der Erkenntnis. Ein Text aus der „Lectura“ beantwortet die obige Frage in knapperer Form als die entsprechende „Ordinatio“-Passage, deshalb nochmals ein Zitat in extenso:

Deus et creatura realiter sunt primo diversa, in nulla realitate convenientia, quia nulla actio unius rationis convenit enti finito et infinito, nec infinita entitas est capax alicuius perfectionis istarum quarum entitas finita est capax, ratione cuius determinatur vel contrahitur; et tamen conveniunt in uno conceptu, ita quod potest esse unus conceptus formatus per intellectum imperfectum, communis Deo et creaturae, et conceptus iste communis potest causari a re imperfecta. Sed perfectus conceptus Dei non est communis Deo et creaturae, qui conceptus habetur de Deo in se viso. Unde ille conceptus communis Deo et creaturae, quem creatura facit in intellectu nostro, est conceptus deminutus Dei, quia si Deus perfecte faceret conceptum suum, ille esset proprius ei.¹⁴⁶

Die beiden Auffassungsweisen eines Gehaltes unterscheiden sich also durch den Grad der Adäquatheit. Die Vernunft gelangt aber nicht, das war das ursprüngliche Argument, von einem adäquaten Begriff (ens creatum) zum anderen adäquaten Begriff (ens increatum) ohne eine inadäquateren, weil abstrakteren Form der Auffassung, die einen eindeutigen Gehalt heraushebt. Duns Scotus sieht also nur in der Hinsicht den unentbehrlichen Wert abstrakten Denkens; was nämlich die Realitätstriftigkeit angeht, so ist diese Erfassung die unvollkommenere. Univocität ist demgemäß nur das abstrakte Moment eines Begriffs, oder, wie sich Duns Scotus ausdrückt, ihr Ort ist der allgemeine Begriff überhaupt: univocatio non est nisi in generalibus rationibus.¹⁴⁷ Diese These läßt sich auch noch einmal mit dem

¹⁴⁵ ord. I d. 8 n. 82 (IV, 190); zur Unterscheidungsformel: ord. I d. 26 n. 9 (VI, 3): quae se totus distinguuntur sunt primo diversa.

¹⁴⁶ Lect. I d. 8 n. 125 (XVII, 46 sq.); Collatio 24 (cit. Gilson 101 n.): Nulla realitas est communis Deo et creaturae, nec tamen intellectus est falsus qui habet univocum conceptum de eis. cf. Wolter, Transcendentals, 44 sq.

¹⁴⁷ ord. I d. 3 n. 57 (III, 39).

letzten Argument für die Univozität belegen: *omnis multitudo reducitur ad unum. Ergo ita est in conceptionibus*.¹⁴⁸ Allein aus dieser Statusbestimmung der Univozität kann man schließen, daß Analogie und Univozität zwar je verschiedene Formen von Einheit fixieren, die sich aber gegenseitig nicht ausschließen. Sie verhalten sich, sagt Scotus, wie geringere und größere Einheit, und die Kompatibilität beider Einheiten zeigt schon die attributive Zuordnung der *species* zum nächsthöheren *genus*, welches gleichwohl in eindeutiger Weise von jenem ausgesagt wird; daher: *cum attributione aliquorum in re stat univocatio in conceptu*.¹⁴⁹

Diese abschließende Einordnung der Univozität bezeugt, daß zwar einerseits Analogie im Sinne der Attribution Univozität fordert,¹⁵⁰ diese aber jene keineswegs ausschließt. Man kann also sagen, daß Duns Scotus die Univozität nicht als radikale und vollständige Alternative zur Analogie statuiert, sondern diese neue Theorie sogar die Analogie, wenn auch nicht unverändert, noch in sich enthält.¹⁵¹

Nun ist oben versucht worden, die logische Unterscheidung von *realitas* und *modus intrinsecus* bei Scotus auf die semantische von *res significata* und *modus significandi* bei Thomas abzubilden. Dabei hatte sich herausgestellt, daß jenes zweite Element einen Unvollkommenheitsindex darstellt. Das Endprodukt dieses Abstraktionsprozesses ist aber nach Thomas nicht in sich und als es selbst faßbar; der Grund liegt in der endlichen Verfassung des menschlichen Geistes und dem daraus resultierenden möglichen Formalobjekt. Nichtsdestoweniger ist es möglich und notwendig, den *modus significandi* als eliminiert (idest: negiert) zu *denken*. Während also Scotus das Denken durch die Negation zu einem allgemeinen, allen besonderen Modi gegenüber indifferenten Gehalt gelangen läßt, an dem dann ein weiterer Schritt ansetzt, sieht sich Thomas bereits am Ziel: Die Negation des Endlichen ist eben das *in-finitum*.

¹⁴⁸ ord. I d. 3 n. 44 (III, 29).

¹⁴⁹ Lect. I d. 8 n. 85 (XVII, 29); ord. I d. 8 n. 83 (IV, 191): *concedo quod unitas attributionis non ponit unitatem univocationis, et tamen cum ista unitate attributionis stat unitas univocationis, licet haec formaliter non sit illa*.

¹⁵⁰ ord. I. c.: *oportet esse in proposito, quod in ratione entis, in qua est unitas attributionis, attributa habeant unitatem univocationis, quia numquam aliqua comparantur ut mensurata ad mensuram, vel excessa ad excedens, nisi in aliquo uno convenient. Sicut enim comparatio simpliciter est in simpliciter univoco, ita omnis comparatio in aliquo univoco. Quando enim dicitur, hoc est perfectius illo, si quaeretur, quid perfectibus, ibi oportet assignare aliquid communi utrique ...*

¹⁵¹ T. Barth, *Zur Philosophie des Johannes Duns Scotus*, 199: „... daß er sie nicht *gegen*, sondern *vor* eine analogia entis stellt.“ cf. B. Ramirez, *La univocidad del ser ...*, 47.

Damit sind wohl die Voraussetzungen genannt, um am Ende dieses Kapitels nochmals einige Bemerkungen zum Verhältnis Thomas von Aquin – Duns Scotus zu machen. Auf die zuletzt zitierten Passagen aufmerksam gemacht, hat man gemeint, der Jahrhunderte währende Streit zwischen Thomismus und Scotismus wäre am Maßstab seines Ursprungs gemessen von jeher gegenstandslos gewesen. Nicht nur deshalb, weil der thomastische Analogiebegriff die Bedingungen erfülle, die die Merkmale des scotischen Univocitätsbegriffes bilden (eine für einen Widerspruch und die Mittelterminusfunktion hinreichende Einheit)¹⁵², sondern auch aus dem Grunde, weil Scotus ja selbst die Analogie in die Univocität integriere. Gilson hält eine Gegenstellung der beiden Theorien für „radicalement faux“¹⁵³: „Evidemment, ce serait perdre son temps que de vouloir concilier les deux doctrines et, tout autant, de réfuter l'une par l'autre. L'origine de leur divergence est antérieure au conflit qui les met ici aux prises.“¹⁵⁴ Ansatz und Ebene der scotischen Metaphysik sind zu verschieden, als daß sie vergleichbar wären. Die eine Divergenz, die diesem Disput vorausliegt, ist zum einen eine Erkenntnistheorie, die eine andere Anthropologie enthält (Frage des Primärobjektes) und zum anderen eine neue Theoriegestalt. Gilson macht in seiner Interpretation immer wieder die unterschiedliche Orientierung am *esse* bzw. am *ens* namhaft¹⁵⁵, die nicht nur in Kernfragen der Ontologie, sondern auch in anderen, z. B. der Beweiskraft der Unsterblichkeit der Seele, vorhanden und in der mißverstehenden Interpretation des Thomas durch Scotus wirksam ist.¹⁵⁶ Die Differenz wurde in unserer Interpretation weniger von dieser Perspektive¹⁵⁷ aus deutlich, als dadurch, daß die Seinsthematik rein formell behandelt wird. Analogie ist darin nicht mehr eine dem Sein als Sein wesentliche Strukturierung, eine vielleicht an ihm sogar ursprünglich zu entdeckende, sondern ein Grenzfall eines univoken Begriffs. Damit treten Logik und Metaphysik,

¹⁵² R. McNerny, Scotus and Univocity, 117; ders., The ‚ratio communis‘ of the analogous name, in: Laval théol. et philos. 18 (1962), 9–34; ders., Logic of Analogy, 79; 150; G. Siewerth, Schicksal der Metaphysik, 94 n. 3; A. B. Wolter, Transcendentals p. XIII; 31 n. 2.

¹⁵³ Avicenne et le point de départ, 115.

¹⁵⁴ Duns Scot, 102.

¹⁵⁵ op. cit., 380.

¹⁵⁶ op. cit., 486: „Le malentendu qui divise les deux philosophies de l'être imprègne chaque ligne de la discussion, presque chaque mot.“

¹⁵⁷ C. L. Shircel, The Univocity ..., 63: „That difference lies in the very notion of being itself.“ E. Gilson, Duns Scot, 114.

obwohl der Formel nach mit Thomas identisch bestimmt,¹⁵⁸ weiter auseinander. Die Frage der Analogizität ist im Grunde doch keine metaphysische, die sich durch Kausalität und Partizipation legitimierte, sondern wird qua Begriffsmerkmal logisch entschieden. Freilich erst die nominalistische These von der im Subjekt geleisteten und befindlichen Allgemeinheit, die einer Welt aus absolut einfachen und individuellen Dingen gegenübersteht, wird den Hiatus vollständig machen.¹⁵⁹

Aber es ist dies keine Logik des Urteils, sondern des Begriffs. Mit dieser prägnanten Formel hat man wohl nicht zu Unrecht gemeint, die Differenz zu Thomas fixieren zu können. Darin liegt aber nicht nur die eigentliche Differenz des jeweiligen philosophischen Ansatzes, sondern zugleich auch schon die Vorentscheidung gegen die Analogie im Sinne eines Mittleren, aber Eigenständigen: „Sur le plan du concept, il n’y a pas de milieu entre l’univoque et l’équivoque.“¹⁶⁰

¹⁵⁸ Logik: intentiones secundae; Metaphysik: intentiones primae; Quelle dürfte Avicenna, Met. I, 2 (Van Riet 10) sein; Thomas: in Met. IV, 4 (574); de nat. gen. 4 (486); zu Scotus cf. supra n. 139.

¹⁵⁹ Dies gehört zum Nominalismus eines Suarez, der meint, darin Scotus zu folgen (Anzenbacher, Analogie . . ., 98), aber zugleich das logische Thema des ens rationis zum Gegenstand der Metaphysik promoviert. — Zu ihrer ursprünglichen platonischen Einheit: Friedländer, Platon III, 268; Meinhardt, Teilhabe 30 sq.; ders., Idee, 56; die Neuzeit versucht wiederum, einen qualitativen Bezug herzustellen: Leibniz: Überführung der Metaphysik in eine neue Gestalt von Logik; Kant: eine wiederum neue Gestalt von Logik, nämlich die transzendente Logik als Basis und Kriterium von Metaphysik; Hegel: Metaphysik als Wissenschaft der Logik; Heidegger: die traditionelle Logik ruhe auf einer bloß geschichtlichen Gestalt von Metaphysik, die sie zugleich zunehmend beherrsche.

¹⁶⁰ Gilson, Le Thomisme, 155; Duns Scot, 101: „La doctrine thomiste de l’analogie est avant tout une doctrine du *jugement* d’analogie . . . L’analogie à laquelle pense Duns Scot est beaucoup plutôt une analogie du concept“; erstmals wohl bei A. Marc, L’idée de l’être, 80 sqq.; besonders instruktiv: W. Kluxen, Allgemeinbegriffe, 232. 235. 240; Thomas spricht von „analogica praedicatione“ (ScG I, 34 n. 298) oder „... alicuius analogice praedicati“ (in Met. VII, 2 n. 1276), Scotus dagegen von „nomen analogum“ (II, 20 b), „terminus analogus“ (II, 24 b), „Conceptus analogus“ (III, 22), „Conceptus analogicus“ (III, 25). Im — vermutlich unbewußten — Gegenschlag gegen eine voluntaristische Scotus-Interpretation, die wohl nicht von ungefähr von einem Landsmann und Zeitgenossen Schopenhauers aufgebracht wurde (F. Chr. Baur; als unberechtigt oder inhaltlos von Gilson erwiesen: Duns Scot, 575 sq.), hat sogar ein Hans Urs von Balthasar, beeinflusst von Siewerth (Schicksal der Metaphysik, 93: „Vorrücken gegen die göttliche Idealität und Freiheit“, latente Hypertrophie der Subjektivität als „Grund der Gründe“ p. 97), im scotischen Denken einen Übergreif der Vernunft gesehen (cf. Herrlichkeit III, 1 p. 378); aber er sagt doch selbst: „Duns Scotus’ Entschluß, das Sein als Begriff zu verstehen, entstammt seiner Sorge um das Formalobjekt der Philosophie gegenüber christlicher Theologie: erfährt die Vernunft nur das Seins als ihren ersten unbegrenzten Begriff, so ist jeder Vorgriff auf die Selbstoffenbarung des freien Gottes ausgeschlossen.“ (377)

Wenn also Analogie das ist, was Heinrich von Gent von ihr behauptet hat, dann liegen in der Tat *zwei* Begriffe vor, d. h. Äquivozität. Die darin implizierte Aufhebung von Bestimmtheit kann auch durch die „Nähe“, ihre große Ähnlichkeit also, nicht vermieden oder wieder rückgängig gemacht werden. Selbst die Isolierung jenes Momentes, in dem sie übereinkommen, erbrächte für Scotus keinen Gewinn an Bestimmtheit, weil sie nur eine negative Bestimmtheit wäre.

Wie sich zeigte, versteht Duns Scotus Analogie und Univozität nicht als vollständige Disjunktion, sondern als zwei verschiedene Aspekte. Die Abstraktionsleistung des Verstandes vermag bis zu einem Gehalt zu gehen, der in seiner Einfachheit keine Relationen mehr enthält, daher einfach, und daher univok ist; daß dies eine abstrakte, d. h. unvollkommene Erkenntnis ist, weiß Scotus und sagt es auch.¹⁶¹ Univozität charakterisiert also nicht die Bedeutung des ens, sondern eine mögliche Betrachtungsweise des ens. Man kann insofern durchaus von „Verbegrifflichung“ reden, jedoch muß beachtet werden, daß das ens keine „intentio secunda“ darstellt.¹⁶² Die Abtrennung wird allerdings eine vollständige, sobald die nominalistische Kritik an der *distinctio formalis* einsetzt und sich die ohnehin genuin nominalistische These vom rein mentalen Charakter des Allgemeinen in den Vordergrund schiebt, womit nun auch der begriffliche Status des ens als dem *communissimum* unausweichlich wird.

Die Möglichkeit des univoken Aspektes war nicht als beliebige gedacht. Vielmehr sind die triftigsten Erkenntnisse darauf angewiesen. Die Seinsfrage wird also bei Duns Scotus – und das scheint die eigentlich neue Denkform – nicht mehr an einem Optimalfall entschieden, einem ontologisch ausgezeichneten Seienden, das zudem ein *optimum πρὸς ἡμᾶς* wäre, sondern von der Indifferenz¹⁶³ gegenüber solchen unterschieden.

¹⁶¹ ord. d. 8 n. 139 (IV, 222sq.): *Requiritur ergo distinctio, inter illud a quo accipitur conceptus communis et inter illud a quo accipitur conceptus proprius, non ut distinctio realitatis et realitatis sed ut distinctio realitatis et modi proprii et intrinseci eiusdem, — quae distinctio sufficit ad habendum conceptum perfectum vel imperfectum de eodem, quorum imperfectus sit communis et perfectus sit proprius. Es sei noch hingewiesen auf eine Stelle in der Lectura (I, d. 3 n. 126; XVI, 273), die allerdings keine Parallele in der „Ordinatio“ hat: ... conceptus entis communis Deo at creaturae sit conceptus realis. Honnefelder diskutiert diese Stelle nicht, Gilson stellt, ohne sie zu kennen fest: „Assurément l'être univoque est un concept, mais ce ne n'est pas un concept sans objet et son objet se trouve être précisément ce qui, dans l'être réel, est univoque.“ (Duns Scot, 117)*

¹⁶² cf. W. Hoeres, *Der Wille als reine Vollkommenheit*, 59.

¹⁶³ Es ist wohl bezeichnend, daß schon mit Ockham eine Tradition beginnt, die Freiheit als eine Indifferenz (qdl. I, 16; OTh IX, 87) versteht; den mystischen Terminus der Gelassenheit gibt Ignatius v. Loyola mit „indiferencia“ wieder: cf. Balthasar, *Herrlichkeit* III, 1 p. 382.

5.6. *Thomas von Sutton*

Es wäre völlig verfehlt, das neuscholastische Bild von der unaufhaltsamen Ausbreitung des Thomismus durch das andere, ebenso einseitige, vom vollständigen Triumph des Skotismus zu ersetzen. Der historische Tatbestand ist ja der, daß Duns Scotus zunächst nur einen Streit entfacht hat und nicht einfach eine traditionelle Weise des Denkens hat obsolet werden lassen (so wie Kant die rationalistische Metaphysik). Jetzt beginnt allmählich die Zeit der Schulbildungen, die aber noch viel zu viele Frontstellungen aufweist, als daß der spätere Dauerkonflikt Thomismus – Skotismus in jene Epoche zurückprojiziert werden könnte.¹ Wenn auch die scotische Analogiekritik nicht primär auf Thomas von Aquin zielte, fühlte sich doch gerade diese „Schule“ davon betroffen. Die frühen Thomistenschulen, die seit Grabmann nach nationalen Gesichtspunkten unterschieden werden, was sowohl dem jetzt schon beginnenden Vordringen dieses Aspekts wie auch ihrer faktisch nur regionalen Bedeutsamkeit gerecht wird, reagieren auf Duns Scotus.

Als einer der wenigen verdient wohl Thomas von Sutton bei diesem Streit eine besondere und eingehendere Beachtung. Von diesem etwas älteren Zeitgenossen (geb. um 1250) des Duns Scotus, der noch vor 1300 Magister der Theologie wurde, stammt wohl die bedeutsamste Scotus-Kritik aus den Thomistenschulen dieser Zeit: „an open attack made by one of the greatest defenders of St. Thomas at Oxford against the Scotistic movement at that English university.“²

Thomas (von) Sutton stellt in der Frage der Analogie eine schon traditionelle Übereinstimmung fest: *omnes auctores conveniunt in hoc, quod ens non dicitur univoce de rebus diversorum praedicamentorum, sed analogice, et hoc necesse est dicere.*³ Unter polemischem Aspekt heißt das nichts anderes, als daß Duns Scotus sich in eine offenkundige und eo ipso verdächtige Isolierung gestellt und sein Bestreben, die Tradition für sich zu reklamieren, verfehlt hat. Sutton verbindet die Rekonstruktion der Analogielehre mit einer Gegenkritik ihrer Kritik. Dabei zeigt sich immer wieder, daß er zwar einerseits versucht, durch eine klare Exposition seine Sache von ihr selbst her überzeugend zu machen, andererseits aber durch

¹ cf. supra p. 210.

² J. Przezdziecki, *Thomas of Sutton's Critique on the Doctrine of Univocity*, 208; zu Person und Werk des Thomas v. Sutton sind die Einleitungen zu den jüngsten Editionen bei der Bay. Akademie der Wissenschaften (M. Schmaus, J. Schneider) einschlägig.

³ *quaestiones ordinariae* (qu. ord.) 32 (Schneider 878).

den beständigen Rückgriff auf das, was er unter thomasischer Lehre verstand, die Stoßkraft der scotischen Argumente zu unterlaufen.

Wie kann es überhaupt zu solch fatalem Irrtum kommen? Sutton gibt zur Antwort: *Decipiuntur autem multi de significatione huius nominis ens propter suam maximam communitatem.*⁴ Die Unmittelbarkeit, mit der sich das *ens* in seinen Modi präsentiert (der Ausdruck „statim“, auf den schon hingewiesen wurde, kehrt hier wieder), gilt auch gleichsam in umgekehrter Richtung: Was immer erkannt wird, ob eine Substanz oder irgendein Akzidens, wird als ein Seiendes erkannt. Das heißt, was immer man erkennt, davon kann man sicher sein, daß es ein Seiendes ist, zugleich aber noch im Zweifel, welche Art von Sein in concreto vorliegt. Darin erblickt Thomas Sutton eine enge Verwandtschaft von Seins- und Gattungsstruktur.⁵

Ebendies war ja das psychologische Argument des Duns Scotus, daß man nicht über denselben Begriff im Zweifel und gewiß sein kann, daß also im besagten Falle zwei verschiedene Begriffe vorliegen müssen. Sutton pariert dieses Argument mit entwaffnender Einfachheit: Die Prämisse anzuzweifeln, sieht er keinen Anlaß, wohl aber die Eindeutigkeit des Schlusses (*fallacia consequentiae*): Denn daß man über die Seiendheit gewiß sein kann, über ihre Modalität aber im Zweifel, liegt gerade an der kategorialen Mehrdeutigkeit des *ens*. Wenn mit der Erkenntnis des *ens* schon eine der kategorialen Bestimmtheiten mitgegeben wäre, könnte es jene Gleichzeitigkeit von Zweifel und Gewißheit gar nicht erst geben. Es stützt also dieser Umstand genau die gegenteilige Theorie:

*ideo propter communitatem nominis sub pluribus significationibus est ista certitudo, non propter communitatem unius significationis. Non enim significat aliquem communem conceptum decem generibus, ut dictum est, sed decem conceptus.*⁶

Um so zweifelhafter erscheint Suttons Theorieerklärung, daß die Affinität zweier Allgemeinheitstypen Scotus eine generische, weil univoke Interpretation des Seins suggeriert habe. Dadurch, daß Sutton einfachhin

⁴ l. c.; der Aussagewert von „multi“ ist schon abschätzbar.

⁵ l. c.: *et in hoc habet ens magnam similitudinem cum nomine univoco communi, scilicet cum genere.*

⁶ qu. ord. 32 ad 23 (Schneider 892); ad 18 (888): *Quando autem intelligitur ens, antequam intelligatur ratio substantiae vel alterius praedicamenti, tunc intelligitur ens indistincte pro uno suorum significatorum et non determinate pro uno, antequam intelligat determinate rationem determinanti praedicamenti, et talis est intellectus aequivoci, antequam distinguatur eius multiplicitas.*

auf das Univozitätsverständnis des Aquinaten zurückgreift,⁷ entgeht ihm sowohl der neue, gegenüber der Tradition weitere Begriff der Univozität, der laut Scotus nur noch zur Bedingung hat, in einem Syllogismus als terminus medius fungieren zu können bzw. für einen Widerspruch hinreichend zu sein.⁸ Nur auf der Basis einer Verknüpfung von Univozität und generischer Struktur⁹ kann Sutton eine Erklärung der Univozitätslehre anbieten, die sie als Resultat einer Verwechslung von generischer und transgenerischer Allgemeinheit vorstellt; dies mutet gerade wegen der scotischen Bemühungen, die Differenz beider aufzuzeigen, so befremdlich an.¹⁰ Der Rückgriff auf das aristotelische Gegenargument gegen Parmenides stößt deshalb ins Leere.¹¹

Die Richtung der Kritik läßt die der positiven Alternative schon ahnen: Wenn jede Ähnlichkeit mit einem arthaften Enthaltensein in einer Gattung vermieden werden soll, dann kann nur eine Theorie der unmittelbaren Kategorialität des Seins restituiert werden. Die Bestimmungen, die Sutton dazu einbringt, gehen – zumindest was ihren explikativen Charakter angeht – teilweise über Thomas v. Aquin hinaus.

Das *ens* präsentiert sich unmittelbar in seiner Vielgestaltigkeit, welche allerdings keine beliebige und unüberschaubare ist, sondern sich durchaus ordnen läßt: in den Kategorien. Wie Aristoteles „liest“ also auch Sutton das, was „sein“ heißt, an den Kategorien ab: *oportet quod ens tot significationes habeat diversas, quot sunt praedicamenta, de quibus dicitur.*¹² Es

⁷ qu. ord. 32 (Schneider 881): *Omne quod praedicatur univoce de multis vel est genus eorum vel species vel differentia vel proprium vel accidens*; wörtlich so auch Thomas Aqu., *ScG I*, 32 (286).

⁸ anklingend in qu. ord. 32 ad 29 (Schneider 893), aber ohne direkten Bezug auf die scotische Definition der Univozität.

⁹ qu. ord. 32 (880): *omne enim quod praedicatur univoce de multis in quid, contentis sub ipso et differentibus specie, est genus eorum.*

¹⁰ cf. supra p. 210 sqq.

¹¹ qu. ord. 32 (880); ein anderes scotisches Argument berücksichtigt Thomas Sutton ebenfalls nicht entsprechend, vermutlich aus einem analogen Grund. Weil Sutton eine andere Theorie der Substanzerkenntnis vorträgt (qu. ord. 21; zu den Differenzen zu Roger Bacon, Ägidius v. Rom und Duns Scotus: J. Schneider, Einleitung zur genannten Edition der qu. ord., p. 200* sqq.), scheint ihm offenbar die für Scotus unerläßliche Bedingung der Seinsunivozität, um von den Akzidentien zur Substanzerkenntnis vordringen zu können, von vornherein unplausibel.

¹² qu. ord. 32 (882); 32 ad 12 (886): *semper apprehenditur sub aliqua ratione eius praedicamentali*; dort Berufung auf *Metaph.* 1017 a 23–4: *ὅσαχῶς γὰρ λέγεται τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει*; cf. *de interpret.* 21 b 9–10; die gesamte Scholastik hat auch die aristotelische Begründung nachvollzogen: Es läßt sich in jedem Satz das Verbum (*ὕγιαίει*) in einen mit Kopula und Partizip umformen (*ὕγιαίνων ἔστιν*), so daß von allen Kategorien jeweils gilt: *ἕκαστον τούτων τὸ εἶναι ταῦτο σημαίνει* (1017 a 27); cf. Thomas Aqu., in *Met.* V, 9

ist klar, daß darin die Vollständigkeit der aristotelischen Kategorientafel impliziert ist; genau dies behauptet Sutton auch: Es gibt unter den zehn Kategorien keine, die auf eine der anderen reduzierbar wäre, und keine über jene hinaus, die nicht darauf reduzierbar wäre.¹³ Es sind also: decem significationes, decem conceptus entis (882).

Damit ergeben sich neue Bedenken: Wenn so durch die wesensmäßige modale Mannigfaltigkeit, an der keine Abstraktion in Richtung auf eine eingestaltige Seinsidee mehr ansetzen kann¹⁴, die Univozität zwar ausgeschaltet ist, so scheint die Lehre von den zehn Seinsbegriffen umgekehrt in die Äquivokität zurückzufallen. Und außerdem wäre daraus wohl zu folgern, daß das Sein sich einfachhin in die Kategorienbegriffe aufspreizt, also diesen gar nichts hinzufügt. Daß jedoch hieße wiederum, daß das Sein nicht als Supergenus, sondern als Aggregat von einzelnen Gattungsbegriffen gedacht würde, das Gattungsargument somit nur in seinen Besonderungen greifen würde.

Sutton kommt es darauf an, durch genaue Analyse die Unvermeidlichkeit dieser Konsequenz zu verhindern.¹⁵ Er schreibt:

Ens igitur secundum nullam eius significationem est genus, sed secundum omnem eius significationem habet alium conceptum quam conceptum generis de quo dicitur. Quamvis enim ens dictum de substantia non significet aliam rem quam substantia, significat tamen *eandem rem sub alia ratione*. Substantia enim significat rem sub ratione substandi, ens autem dictum de substantia significat rem sub ratione essendi per se. Et similiter quantitas significat rem sub ratione mensurae, ens autem dictum de quantitate significat eandem rem sub ratione essendi, quod competit tali rei. Et sic intelligendum est de aliis generibus ...¹⁶

(893). — E. Tugendhat hat in der aristotelischen Äquivalenzbehauptung eine gegen die „ursprüngliche Intention auf Universalität“ unbedacht gebliebene Beschränkung „auf eine Welt des Indikativs“ gesehen: Die sprachanalytische Kritik, 491; Vorlesungen, 56 sq., auch Heidegger hat kritisch von der „für die Logik allein maßgebenden Redeform der propositio“ gesprochen: Grundprobleme der Phänomenologie, GA XXIV, 261.

¹³ qu. ord. 32 (881).

¹⁴ qu. ord. 33 (927): Diversi modi essendi impediunt univocam praedicationem secundum eandem rationem, sicut patet de substantia quae habet esse per se, et accidente cuius esse est inesse, de quibus nihil praedicatur univoce; contra Robertum Cowton, ad 10 (Schmaus 116): sed a diversis generibus generalissimis non est ulterior abstractio et ideo non sequitur, quod ens habeat conceptum univocum communem diversis praedicamentis.

¹⁵ qu. ord. (Schneider 882): sed notandum est valde quod decem conceptus entis secundum decem genera praedicamentorum non sunt idem cum conceptionibus decem generum generalissimorum.

¹⁶ op. cit. (883).

Sutton will also unterschieden wissen die Begriffe der obersten Gattungen, genannt Kategorien, und den jeweils ihnen zukommenden Modus von Sein. Die Mannigfaltigkeit meint somit eine der Seinsmodi, nicht unmittelbar eine der genera generalissima.¹⁷ Durch diese Ablösung des Seins von den Kategorialbegriffen – in auffälliger Differenz zu der Aristoteles-Passage, auf die er sich beruft¹⁸ – ist gewiß noch kein „Kompromiß“, keine Annäherung an die Univozität zu sehen, denn die Mannigfaltigkeit der Modi ist ja beibehalten, der dann die jeweiligen Kategorien zugeordnet sind, und doch gleichzeitig gerade dadurch der Äquivokität, auch einer verdeckten, die Basis entzogen ist.

Die Tendenz des Thomas v. Sutton geht denn auch ausdrücklich in die Gegenrichtung. Er unterscheidet zwei Typen von Analogie: eine solche, bei der ein bestimmter Gehalt in allen Gliedern vorkommt, und eine andere, bei der der Sachgehalt nur im primum analogatum vorkommt, in allen anderen dagegen vergleichsweise. Diese Unterscheidung hatte schon Meister Eckhart vorgetragen, die analogie entis jedoch eindeutig nach dem zweiten Modell interpretiert. Auf diese Weise behielt das aristotelische Exempel des sanum seine explikative Kraft, die Attribution des ens wurde im Gegenzug eine bloß äußerliche. Auch Sutton sieht, daß innerhalb dieser Alternative nur den Lebewesen im formellen Sinn das Prädikat „gesund“ zugesprochen werden kann¹⁹, während aber alle Kategorien zweiter Stufe im formellen Sinn ein ens darstellen, auch wenn für sie ein Zusammenhang der Verweisung auf die Substanz gilt.²⁰

Sutton votiert mithin entschieden für die Proportionalitätsanalogie, denn mit dieser kann ein formelles, wenn auch eben proportionales Zusammenkommen eines Gehaltes gedacht werden: *ideo talia aequivoca dicuntur proprie analogia* . . .²¹ Besonders bemerkenswert scheint jedoch, daß Sutton die größere Nähe dieser Analogiekonzeption zur Univozität ausdrücklich

¹⁷ qu. ord. 32 ad 4 (885): ens non importat illas rationes imperfectas, quae significantur per nomina decem generum. Sed significat modos essendi, qui competit illis generibus.

¹⁸ Met. 1027 a 27; zitiert supra n. 12.

¹⁹ qu. ord. 26 ad 19 (Schneider 737); 32 (879): qui enim intelligit animal vel dietam vel urinam, de quibus dicitur sanum analogice, non necesse est quod simul intelligat sanum, nec praedicatur sanum de istis secundum primum modum dicendi per se, sed per accidens et denominative; auch Petrus Aureoli, der die Tradition der Analogielehre nicht fortführt, weist auf diese Differenz von ens und sanum hin: script. I d. 2 s. 9 n. 141 (Buytaert II, 521 sq.).

²⁰ qu. ord. 32 (881 sq.): quia igitur ens dicitur principaliter de substantia et de aliis non dicitur nisi in habitudine ad substantiam, oportet necessario dicere quod ens non dicitur pure aequivoco de ipsis, sed secundum prius et posterius analogice.

²¹ qu. ord. 33 (918); ad 25 (935).

unterstreicht: Talia tamen quae sunt proprie analogia, maxima recedunt a ratione pure aequivocorum inter omnia analogia et maxime accedunt ad rationem univocorum.²² Er will dies wohl nicht allein als eine Integration eines in der Univozitätslehre sich manifestierenden Interesses der Eindeutigkeit sehen, sondern insbesondere als Grund dafür, warum eine der Univozität so nahe Analogieform überhaupt mit jener verwechselt werden konnte; er fährt jedenfalls fort: et ideo non est mirum, si aliqui dicant ea esse univoce, quia quod non multum distat ab aliqua specie, videtur esse illius speciei. — Es ist immer schon als eine besondere Auszeichnung einer Theorie gewertet worden, wenn sie nicht nur ein Phänomen zu erklären und die abweichende Theorie zu widerlegen, sondern darüber hinaus auch noch den Ursprung der irrigen zu rekonstruieren vermag.²³

Aber von dem Erklärungspotential dieser Theorie abgesehen, vollzieht sich hier bei Thomas von Sutton bereits eine hochbedeutsame Weichenstellung für die weitere Geschichte des Thomismus, d. h. der Geschichte des Thomismus, d. h. der Geschichte des Thomasverständnisses und der weiteren Begriffsgeschichte der Analogie. Die Auszeichnung der Proportionalität als dem eigentlichen Modell von Analogie kann sich zwar in gewisser Weise auf Texte des frühen Thomas stützen, aber zum einen geht es dort stets um die konkrete Frage nach dem angemessenen Verständnis der göttlichen Prädikate und nicht um die abstrakte nach der Analogie als solcher, und zum anderen hat Thomas selbst die Proportionalität bekanntlich späterhin fallengelassen, wenn auch stillschweigend offenbar deswegen, weil ihm die dahinterstehende Intention auch anderweitig erfüllbar schien. Auch wenn etwa J. Schneider die Entfernung Suttons von Thomas von Aquin nicht so dramatisch einschätzt wie Montagnes²⁴, so erkennt doch auch er darin „einen ersten Schritt in Richtung zum späteren Thomis-

²² qu. ord. 33 (925 sq.).

²³ Ähnlich wie Aristoteles, Eth. Nic. 1154 a 22 sqq.: ἐπεὶ δ' οὐ μόνον δεῖ τὰ ληθῆς εἰπεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ αἴτιον τοῦ ψεύδους ... schreibt auch Kant, Logik, Einl. VII (AA IX, 56): „Um Irrthümer zu vermeiden, muß man die Quelle derselben, den Schein zu entdecken und zu erklären suchen. Das haben die wenigsten Philosophen gethan. Sie haben nur die Irrthümer selbst zu widerlegen gesucht, ohne den Schein anzugeben, woraus sie entspringen.“ cf. Reflexionen zur Metaphysik, nr. 3706 S. III (XVII, 242).

²⁴ B. Montagnes, La doctrine de l'analogie ..., 124; er verweist (125 n. 33) noch auf seinen Text des Thomas Claxton (ca. 1400): quod est analogum primo modo (secundum proportionem) non dicitur formaliter de his quae habent attributionem ad aliud, sed solum de illo ad quod alia habent attributionem. Sed illud quod est analogum secundo modo (secundo proportionalitatem) potest dici formaliter de omnibus suis analogatis.

mus (cf. Kajetan)²⁵, wo freilich zuletzt auch andere Motive, etwa die Renaissancebegeisterung für Mathematik, hinzugekommen sein mögen.

Die Hochschätzung von Cajetans systematischer Abhandlung „de analogia nominum“ innerhalb²⁶ und außerhalb²⁷ der thomistischen Tradition bedeutet wohl die mächtigste Unterstützung der Proportionalitätsanalogie bis in die jüngste Vergangenheit²⁸, die C. Fabro als eine schon im Ursprung zu konstatierende „deviation formaliste“ gekennzeichnet hat, welche man in Zusammenhang bringen könne mit der „deviation ancienne de l'esse essentiae et esse existentiae.“²⁹

Es muß noch hingewiesen werden auf die Statusbestimmung der Analogie bei Thomas von Sutton. Er verzichtet diskussionslos auf die Kombinationstheorie der Analogie, welche nur die Elemente der äquivoken und univoken Prädikation verknüpft. Nichtsdestoweniger findet sich bei ihm mehrmals die Charakterisierung der Analogie als Einheit von Selbigkeit und Verschiedenheit in einem Begriff. Sie sind aber darin nicht verschmolzen, so daß sie den Begriff nicht a limine dem Verdacht der Äquivokität aussetzen, sondern bleiben gleichsam nach Teilen (partim – partim) getrennt; unter dieser Voraussetzung ist es möglich, in den verschiedenen Prädikationen das jeweils gleichbleibende Element anzugeben und es vom wechselnden zu unterscheiden. Sutton kann sich dafür auf eine Thomas-Stelle in seinem Metaphysik-Kommentar berufen (in Schneiders Edition leider nicht angegeben), die zwar merkwürdig singular blieb, aber der Spätphase zugehörig ist:

in his vero quae praedicto modo dicuntur, idem nomen de diversis praedicatur secundum rationem partim eamdem, partim diversam. Diversam quidem quantum ad diversos modos relationis. Eamdem vero quantum ad id ad quod fit relatio ... Et propter hoc huiusmodi dicuntur analogae, quia proportionatur ad unum.³⁰

²⁵ Einleitung, 267*; cf. p. 261*.

²⁶ Johannes a Santo Thoma, Curs. Theol. I, 481: Difficultates de analogia, quae satis metaphysicae sunt, ita copiose et subtiliter a Caietano disputatae sunt in opusculo De analogia nominum, ut nobis locum non reliquerit quidquam aliud excogitandi.

²⁷ Heidegger, SuZ, GA II, 125.

²⁸ Kant, Proleg. § 58 (AA IV, 357), der Analogie als „eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen“ deutet; H. Wagner, Existenz, Analogie und Dialektik, München 1953 p. 165; vgl. die im Literaturverzeichnis genannten Arbeiten von I. M. Bochenski und H. Krings; die Übersetzung von „analogia“ mit „Verhältnisgleichheit“ in der „Deutschen Thomas-Ausgabe“ ist ebenfalls cajetanistisch.

²⁹ Participation et causalité, 510.

³⁰ in Met. XI, 3 (2197); IV, 1 (535): secundum rationes quae partim sunt diversae et partim non diversae ..., in Eth. Nic. I, 7 (95).

Die analoge Prädikation ist dort unterschieden von der univoken (*nomen unum praedicatur de diversis secundum rationem totaliter eadem*) und der äquivoken (*nomen praedicatur de diversis secundum rationem totaliter diversam*). Diese an sich alte Charakterisierung, auf die die Literatur immer wieder zurückkommt³¹, kann, obwohl sie Thomas nur in seinen Aristoteles-Kommentaren vorbringt, nicht als zweitrangig abgetan werden. Man muß hier jene Frage wiederholen, die sich bei Heinrich von Gent schon aufdrängte, ob nicht ein solcher summativer Begriff der Analogie sich in seine „Teile“ auflösen könnte.³² Bei Heinrich schien sich diese Tendenz nachweisen zu lassen. Man kann zwar auf den Unterschied hinweisen, daß bei ihm Analogie sich aus Univozität und Äquivozität aufbaut, bei Thomas und auch bei Sutton jedoch von Identität und Verschiedenheit die Rede ist, aber die Frage bleibt, was dies zuletzt ausmacht. Die Unauflösbarkeit scheint in der Notwendigkeit der Abhängigkeitsrelation zu liegen. Sutton übernimmt nicht nur die Begriffe der beiden extrema, sondern auch den der mittleren Prädikationsweise.³³ Außer an einer nicht weiter aufklärbaren Stelle³⁴, wo die geteilte Einheit als Alternative zur Analogie verstanden wird, verwendet Sutton die Einheit von Identität und Verschiedenheit stets als *das* semantische Charakteristikum analogen Prädicierens.

Auch daraus scheint sich nochmals die Begünstigung der Proportionalitätsanalogie zu ergeben. Diese hatte, wie wir gesehen haben, Thomas fallengelassen. In der Tat ist nicht nur die theologische Tauglichkeit höchst fragwürdig, ist doch das Verhältnis Gottes zu seinem Sein und allen ihm zugesprochenen Attributen gerade ein anderes, die Gleichheit der Verhältnisse mithin aufgehoben,³⁵ sondern die Analogizität der Proportionalität selbst äußerst zweifelhaft. Suarez hat sie negiert.³⁶ Jene immanenten

³¹ Olympiodoros, in Cat., CAG XII, 1 p. 40: τὰ γὰρ ἀπὸ τινος προελθόντα ἀνάγκη καὶ κοινωνεῖν καὶ διαφέρειν τούτου, ἐξ οὗ ἐστίν; Hirschberger, Paronymie ..., 191 nennt es „Synthesis von Identität und Nichtidentität“, J. Owens, Analogy, 321 sq.: „partial sameness and partial difference“; H. Chavannes, L'analogie ..., 138: „Métaphysiquement, l'analogie exerce deux fonctions; d'un côté elle unit et de l'autre elle sépare.“

³² cf. J. Habbel, Analogie, 3.

³³ qu. ord. 33 (Schneider 919).

³⁴ qu. ord. 32 ad 11 (Schneider 886): Sicut enim omne nomen dictum de deo et de creaturis dicitur de eis analogice, ita ratio cuiuslibet talis nominis convenit deo et alii analogice, et non potest ratio talis nominis esse partim diversa et partim eadem, sed tota ratio est analoga, quamvis in creaturis ratio nominis quandoque sit partim eadem et partim diversa, ut ratio hominis veri et picti; c. Robertum Cowton, ad 17 (Schmaus 120).

³⁵ cf. M. S. O'Neill, The Analogy of God ..., 208.

³⁶ Disp. met. 28, 3, 10 (op. XXVI, 16b): censeo non omnem proportionalitatem sufficere

und die aus der Kontroverse mit Duns Scotus stammenden Gründe sind jedoch ausschlaggebend gewesen für den Primat der Proportionalitätsanalogie und den Rückgriff auf die frühe Schrift des Thomas von Aquin, wo diese ebenfalls entwickelt wird (ver. 2, 11), jener Primat, wie er sich bereits bei Thomas Sutton ankündigt und seit Cajetan durchgesetzt hat.³⁷

Diesem vorausweisenden Element bei Sutton stehen zwei retardierende Momente gegenüber: Er knüpft sowohl an den vorscotischen Univozitätsbegriff wieder an als auch an die damit zusammenhängenden Gegenargumente. Dadurch ist eine adäquate Auseinandersetzung mit der Position des Duns Scotus von vornherein verhindert.

5.7. *William Ockham*

Als letzte der bedeutenden Gestalten der Scholastik muß noch William Ockham erörtert werden. Dabei ergeben sich Schwierigkeiten, die von anderer Art sind als die bisherigen. Man bezeichnet Ockham in der philosophischen Literatur gewöhnlich als „Nominalisten“. Die auf die Spätphase der Scholastik spezialisierten Forscher lehnen diese Bezeichnung zumeist mit der Begründung ab, sie sei den subtilen Lehrdifferenzen jener Epoche nicht adäquat. Nun sind solche Kontroversen um Etiketten in der Regel müßig, sie könnten aber auf etwas aufmerksam machen, was die Ockham-Interpretation, die aus der Hochscholastik (d. h. nicht aus der Neuzeit) auf ihn zugeht, keinesfalls umgehen darf: War das „Sein“ bisher Titel und Thema der Ersten Philosophie und hatte die Ontologie Denkform und Vokabular für alle übrigen Disziplinen mitgeprägt¹, so tritt jetzt stärker ins Bewußtsein, daß diese in einem Geflecht von anderen Theorien (der Erkenntnis, des Begriffs, der Bedeutung etc.) stand. Zwar hatte man

ad constituendam analogiam proportionalitatis; nam haec proportio habitudinem inter res univocas vel omnino similes inveniri potest; nam sicut se habet quatuor ad duo, ita octo ad quatuor . . . Die mathematische Proportionalität setzt eine Struktur vollkommener Gleichheit (J. Hirschberger, *Gesch. d. Philos.* I, 485), die sich nicht theologisch auffüllen läßt.

³⁷ anders A. Anzenbacher, *Analogie und Systemgeschichte*, 121: „Dennoch fällt es schwer, die vehemente Option der Thomisten seit Cajetan zugunsten der Proportionalitätsanalogie bloß in einer irrigen Thomas-Interpretation begründet zu sehen.“

¹ So hatte Thomas es ausdrücklich gerechtfertigt, daß die klassische Ethik ontologisch redet: sth. I–II, 18, 1: de bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebus, eo quod unaquaeque res talem actionem producit, qualis est ipsa; cf. W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964 p. 166 sqq.

versucht, all dies in einen konsistenten Zusammenhang zu bringen, aber erst im Nominalismus rückt das theoretische Umfeld der Ontologie in der Weise in den Vordergrund, daß hier nicht nur über ihre Ausformung, sondern über ihre Möglichkeit schlechthin entschieden wird. Es gilt daher zu beachten, daß die aus dem Kontext herausgelösten Aussagen zum Thema des Seins nunmehr in einem neuen Licht stehen.

Was zunächst unter dem Aspekt der Interessenverschiebung skizziert wurde, scheint auf der anderen Seite die inhaltliche Thematisierung obsolet werden zu lassen. Die These des Nominalismus hat ihren Namen ja aus einer inhaltlichen These bekommen, die vorsichtig gesagt darin besteht, daß das Allgemeine keinen „realen“ Status hat. Da aber nach traditioneller Lehre Sein ein Allgemeines, sogar das communissimum schlechthin ist, scheint damit der langsam und schier unmerklich einsetzende Prozeß der Verbegrifflichung in der nominalistischen Beantwortung des Universalienproblems gleichsam mit einem Schlage vollendet. Demgegenüber muß eigens erwähnt werden, daß Ockham die scotische Theorie der Seinsunivozität nicht in seine Erörterung des Universalienproblems integriert, sondern sie in ihrem Kontext beläßt: *Utrum aliquod universale sit univocum Deo et creaturae*.² Das universale, an dem dies erörtert wird, ist zwar das *ens* — insofern macht sich also die neue Perspektive doch geltend —, die inhaltliche Diskussion orientiert sich gleichwohl ganz an den traditionellen Argumenten. Daraus ergibt sich allerdings eine merkwürdige Diskrepanz: In dem Augenblick, wo das *ens qua universale* seine ontologische Relevanz verliert, scheint es aus neuem Anlaß gerade unumgänglich, den Sinn von Wirklichkeit zu klären: Das Universalienproblem diskutiert Ockham im traditionellen Spannungsfeld von „*esse in rerum natura*“ — „*esse in anima*“. Ockham zieht daraus nicht die vielleicht naheliegende Konsequenz, wie sie angedeutet wurde. Die Reduzierung der Realität (im Sinne der Außenwelt) auf ihre dinglichen Elemente gelangt zu etwas, was der Thematisierung nicht wert oder nicht zugänglich ist: die Dinglichkeit des Dinges.

Eine andere Diskrepanz tritt zutage, wenn wir uns nun den Aussagen Ockhams zur Univozität des Seins zuwenden: Ockham übernimmt zwar die These von Duns Scotus, nicht aber dessen Argumente. Aber inhaltlich radikalisiert er jene: Wie schon Petrus Aureoli läßt er die Aussparung der „*differentiae ultimae*“ aus der Seinsunivozität fallen.³ Die Differenzen zu

² ord. I d. 2 q. 9.

³ ord. I d. 2 q. 9 (OTh II, 298): *Quamvis ista opinio quantum ad conclusionem principalem quam tenet sit vera, videtur tamen in duobus deficere. Primo, quia illae rationes illo*

Scotus sind aber noch fundamentalere Art, denn sie betreffen Begriff und Status von Univozität überhaupt. Ockham rückt manchmal — keineswegs ausschließlich — die Alternative von Univozität und Äquivozität auf die Ebene des Wortes, des Begriffs, d. h. die Bedeutung des Wortes ist offenbar notwendig eindeutig — oder es sind eben mehrere Begriffe: *Est autem primo sciendum quod sola vox vel aliud signum ad placitum institutum est aequivocum vel univocum, et ideo intentio animae vel conceptus non est aequivocus nec univocus proprie loquendo.*⁴

Wenn man dieses Verständnis von Univozität auf den Verweisungszusammenhang der Sache — Begriff — Wort abbildet, wie ihn Aristoteles zu Beginn seiner Schrift „*Peri hermeneias*“ aufstellt, so kann man sehen, wie sich die Alternative von Analogie und Univozität schrittweise von ihrer ontologischen Ebene löst.

Auch in anderem Zusammenhang kann man beobachten, daß Ockham sich vollständig von der traditionellen Bestimmung des Univoken trennt. Hatte etwa Boethius das Schema möglicher Prädikationen so eingeteilt, daß die späterhin so genannte Analogie als eine Form der Äquivozität gefaßt war (*aequivocatio a consilio*), so fächert nun Ockham den Begriff des Univoken so auf, daß alle drei klassischen Prädikationstypen darunterfallen.⁵ Im engsten Sinn meint Univozität, daß ein Begriff mehreren Elementen gemeinsam ist, die unter sich eine „*perfectam similitudinem in omnibus essentialibus sine omni dissimilitudine*“ haben; dies ist eine Univozität, wie sie nur der *species specialissima* zukommen kann. Die Univozität der Gattung meint eine Mittelstellung zwischen vollkommener Ähnlichkeit und vollkommener Unähnlichkeit. Im Gattungsbegriff — darauf hatte sich auch Duns Scotus berufen — ist nach Aristoteles⁶ Äquivozität nicht restlos ausgeschlossen. Zuletzt kann Univozität sogar jene schwächste Form von Ähnlichkeit meinen, die weder substantieller noch akzidenteller Natur ist.

Tertio modo accipitur univocum pro conceptu communi multis non habentibus aliquam similitudinem nec quantum ad substantialia nec quantum ad accidentalia

modo quo nunc fiunt non videntur concludere, saltem aliquae. Secundo, est falsum quod dicit quod ens aliquibus est commune univocum et non omnibus existentibus a parte rei; cf. p. 318.

⁴ SL I, 13 (OPh I, 44); G. Leff, William of Ockham, 375; Gandillac, Ockham et la „Via moderna“, in: *Le mouvement doctrinal au XIII^e siècle*, 474: „L’univocité ockhamiste ne correspond que verbalement à l’univocité scotiste.“ L. Baudry, *Lexique philosophique*, 287.

⁵ Sent. III q. 10 (OTh VI, 335–337).

⁶ Phys. 249 a 21–24.

lia. Isto modo quilibet conceptus conveniens Deo et creaturae est eis univocus, quia in Deo et creatura nihil penitus, nec intrinsecum nec extrinsecum, est eiusdem rationis.⁷

In dieser Bedeutung kommt Univozität mit Analogie überein und wurde auch von den Kirchenvätern und Philosophen zugelassen.⁸ Analogie ist also von der Variante der Äquivozität bei Boethius zu einer Form von Univozität bei Ockham geworden.⁹

Es ist klar, daß durch die starke Fluktuation des Univozitätsbegriffs – im Kontext der Scholastik ist er selbst äquivok – die Argumente für die Seinsunivozität an Aussagekraft verlieren. Ockham übernimmt jedoch etwa das Argument des Duns Scotus (nicht überall ohne Einschränkung!), daß man über einen Gegenstand hinsichtlich seiner inhaltlichen Bestimmtheit im Zweifel sein kann, gleichzeitig aber hinsichtlich seiner Gegenständlichkeit gewiß.¹⁰ Der Seinsbegriff muß darüber hinaus deswegen als univok gedacht werden, weil er gegenüber schlechthin allem, dem er gemeinsam ist, ein anderer ist.

Das zeigt sich daran, daß man von allem sagen kann: „das ist“. Wenn er aber den inhaltlichen Bestimmungen gegenüber ein anderer ist, dann gibt es nichts, was seine Bedeutung variieren könnte.¹¹ An anderer Stelle zitiert Ockham das für diesen Gedanken einschlägige Argument der scotischen Begriffsanalyse, die zu einem letzten Potentialitäts- bzw. Aktualitätsargument vorzudringen behauptet, ohne es zu den „defectus opinionis Scoti“ zu zählen.¹² Schließlich erfordert es die Möglichkeit der Gotteserkenntnis, die Univozität des Seins anzusetzen; weil Gott nicht intuitiv als er selbst

⁷ Sent. III q. 10 (OTH VI, 337).

⁸ op. cit. (338): Tertiam univocationem ponunt etiam Sancti et tenentes univocationem et negantes eam, et etiam philosophi posuerunt talem in Deo.

⁹ Die denominative Prädikation, deren Stellung bei Aristoteles (im Gegensatz zur Scholastik?) Ockham wieder hervorhebt, wird charakterisiert: quaedam est univoca et quaedam aequivoca, in praedicam. 3 (OPh II, 146); cf. SL I, 13 (OPh I, 46). Nicht nur in diesem Punkt meint Ockham sich auf Aristoteles berufen zu können, worin wohl der unausgesprochene Vorwurf liegt, die vorhergehende Scholastik habe das Denken des Aristoteles gerade auch in der Analogiefrage denaturiert. Oder ist durch das schweigende Übergehen der Analogie am Beginn der Kategorienschrift die Analogie ausgeschlossen? Dies jedenfalls ist das Contra-Argument in Ockhams quodlibetum IV, 12 (OTH IX, 353).

¹⁰ qdl. V, 14 (OTH IX, 537): Patet hoc manifeste de veniente a remotis, quod videns frequenter dubitat utrum sit homo vel animal vel asinus, et tamen evidentes scit quod est ens et aliquid.

¹¹ l. c.: quod ille conceptus est alius ab inferioribus et communis eis, quia de pronomine demonstrante quodcumque ens potest ille conceptus vere praedicari, sicut eadem vox potest vere de quolibet praedicari; cf. SL I, 38 (OPh I, 107).

¹² ord. I d. 2 q. 9 (OTH II, 296. 320).

erkennbar ist, bleibt nur die Erkenntnis in einem „allgemeinen Begriff“ (oder dessen Teil). Ohne die Eindeutigkeit dieses Begriffs ist jene Erkenntnis aber hinfällig.¹³

Von größerer Wichtigkeit sind die Antworten Ockhams auf Einwände, weil in diesen der Status der Univozität sichtbar wird. Die Univozität macht das Sein nicht zu einem Gattungsbegriff; als ein Begriff, der von allen ausgesagt wird, kann er in keinem generischen Verhältnis stehen.¹⁴ Auch andere Einwände, die schon bei den scotischen Diskussionen begegneten und die eher theologisch bedenkliche Konsequenzen einer Univozität des Seins vorbringen, kann Ockham mit seiner neuen Konzeption auffangen: *non est inconueniens aliquid esse prius Deo prioritate consequentiae, quia scilicet est communius Deo.*¹⁵ Da nunmehr das Allgemeine keine konstituierende Funktion mehr hat, geht es auch nicht mehr als Kompositionselement in die Bestimmungen eines Dinges ein. Daraus folgt, daß auch Gott nicht ein Zusammengesetztes und das Sein das diesem gegenüber Einfachere wird:

quando dicitur quod univocum est simplicius univocatis, patet per praedicta quod haec est simpliciter falsa. Ad confirmationem patet quod inferius non necessario aliquid addit super superius, nec etiam includit superius. Unde omnia talia argumenta procedunt ex falsa imaginatione, quod scilicet univocum, vel superius, sit aliquid intrinsecum vel essenziale rei cui est univocum.¹⁶

Der wichtigste Grund dafür ist, daß Univozität kein Moment am wirklichen Ding bezeichnet: *nullum univocum est de essentia suorum univocato-*

¹³ qdl. V, 14 (OTh IX, 538); von diesem Argument sagt Ockham an anderer Stelle: *pro univocatione nescio nisi tantum unam rationem in cuius virtute omnes aliae rationes trenent ...* (Sent. III q. 10; OTh VI, 340); solche Eindeutigkeit wird etwa auch im Verfahren der negativen Theologie erreicht, die einen Begriff so seiner kreatürlichen Unvollkommenheit entkleidet, daß die Mannigfaltigkeit möglicher Realisierungen ausgeblendet wird; Sent. III q. 10 (OTh VI, 344): *abstrahere imperfectionem a sapientia creata non est nisi abstrahere conceptum sapientiae a creatura imperfecta qui non plus respicit creaturam quam non creaturam*; cf. p. 342: *ex aliquo accidente quod vidi, abstraho conceptum entis qui non plus respicit illud accidens quam substantiam, nec plus creaturam quam Deum*. Et ideo, in illo conceptu non est aliqua prioritas qua una res in se sit prior altera, sicut nec in conceptu hominis est Plato prior Sorte, licet forte in re sit prior; cf. ord. I d. 3 p. 8 (OTh II, 534).

¹⁴ SL III-3, 18 (OPh I, 670): *quod dicitur de omnibus, non est genus; et propter hoc ens non est genus, et propter idem non est differentia*; in de praedic. 2 § 10 (OPh II, 41). Sent. III q. 10 (OTh VI, 348).

¹⁵ ord. I d. 8 q. 1 (OTh III, 165); so auch Henry of Harclay (cit. Maurer, univocity, 7 n. 29).

¹⁶ ord. I d. 2 q. 9 (OTh II, 332); cf. p. 320; Sent. III q. 10 (OTh VI, 347): *Dico quod*

rum, nec ponit aliquid in eis realiter, nec facit compositionem cum eis.¹⁷ Daher sind die Bedenken der Hochscholastik ebenso wie die späteren Vorwürfe der Thomisten gegen die Univozität gegenstandslos. Univozität forciert ja nicht die schwächst mögliche, aber doch reale Ähnlichkeit zu einer realen Gemeinsamkeit: universaliter nihil quod est a parte rei est univocum accipiendo univocum stricte, quia nihil est in creatura, nec essentiale nec accidentale, quod habeat perfectam similitudinem cum aliquo quod realiter est in Deo.¹⁸ Wenn aber das Sein univok ist, Univozität kein reales Moment der Wirklichkeit betrifft, dann kann das Sein nur selbst ein Begriff sein. Es stellt sich also am Ende doch das Resultat ein, das der nominalistische Ansatz des Ockham'schen Denkens nahegelegt hat: ens supponit tantum pro conceptu in mente, non pro substantia vel accidente.¹⁹ Die Frage, die Scotus noch ausführlich diskutierte, was es denn austrage, zuerst aus Gründen der Erkenntnissicherung die Eindeutigkeit auch des Seinsbegriffs zu postulieren, die Univozität dann aber in die Sphäre des Begriffs zurückzunehmen, verliert ebenfalls, wie schon die oben genannten, auf Grund anderer Voraussetzungen ihre Relevanz.²⁰ Was sich schon bei Duns Scotus angedeutet hatte, scheint nun bei Ockham offenkundig zu werden. In dem Moment, wo Sein auf der einen Seite sich vom Begriff der Wirklichkeit emanzipiert, auf der anderen Seite in eine frei entworfene Struktur der Univozität einrückt, die selbst der Eindeutigkeit entbehrt, wird das Verhältnis des Seins zur kategorialen Mannigfaltigkeit zweideutig. Auf diesem Hintergrund kann William Ockham in derselben quaestio zunächst die Univozität des Seins behaupten, wobei Sein nur so etwas wie Gegenständlichkeit zu bedeuten scheint, jedenfalls aber mit dem inhaltsfreien Etwas überhaupt koinzidiert (ens et aliquid), dann aber

conceptus univocus non addit aliquid super univocum, sed est tantum conceptus non faciens unum cum eo; in praedicab. 2 § 5 (OPh II, 36).

¹⁷ ord. I d. 2 q. 9 (OTh II, 312); cf. p. 256; zum parificari in aliquo conceptu univoco: p. 333.

¹⁸ ord. I d. 2 q. 9 (OTh II, 316sq.).

¹⁹ Sent. III q. 10 (OTh VI, 345); es ist klar, wie das Sein in das Schema von Dingen und Zeichen einzufügen ist: dicendum est de quibusdam communibus omnibus, sive sint res quae non sunt signa, sive sint signa, cuiusmodi sunt ‚ens‘ et ‚unum‘. (SL I, 38; OPh I, 106); G. Leff, op. cit., 164: „In adopting this standpoint Ockham was directly combating the entire scholastic tradition, by which being had an independent reality as the universal condition of everything which is ... Ockham therefore in affirming the purely logical status of being had also to detach it from the ontological import with which such thinkers had endowed it.“

²⁰ ord. I d. 2 q. 4 (OTh II, 134): scientia quaelibet sive sit realis sive rationalis est tantum de propositionibus tamquam de illis quae sciuntur, quia solae propositiones sciuntur.

hinzufügen: hoc nomen ‚ens‘ est aequivocum, quia licet praedicetur univoce de omnibus subicibilibus absolutis ... tamen non praedicatur de omnibus subicibilibus significative acceptis secundum unum conceptum, sed huic nomini diversi conceptus correspondent.²¹ Oder: Tamen non obstante quod sic sit unus conceptus communis omni enti, tamen hoc nomen ‚ens‘ est aequivocum, quia non praedicatum de omnibus subicibilibus, quando significative sumuntur, secundum unum conceptum, ed sibi diversi conceptus correspondent.²²

Zwischen diesen beiden Varianten der möglichen Beziehungen von Wort und Begriff läßt sich Analogie nicht mehr denken: „Ockham allows no place for analogy.“²³ So rückt die Analogie gänzlich aus dem Blickfeld²⁴, wobei höchstens bemerkenswert ist, daß Ockham an mehreren Stellen auf den boethianischen Begriff der „aequivocatio a consilio“ zurückgreift.²⁵ Interessant ist auch, daß das Beispiel der Gesundheit, an dem Aristoteles einen ähnlichen Verweisungszusammenhang konstatierte wie beim Sein, von Ockham ebenso zu einer Eigentümlichkeit der griechischen Sprache erklärt wird²⁶ wie das ens.²⁷

Damit scheint die kurze Epoche der „analogia entis“ vorerst zu Ende zu gehen. Unser Durchgang durch die wichtigsten Positionen könnte gezeigt haben, daß die Mittelstellung der Analogie, die ihr in der Hochscholastik zugeschrieben wurde (Albertus Magnus, Thomas von Aquin etc.), von vornherein eine Gefährdung bedeutete. Die verschiedenen Analogiekonzeptionen, die niemals auf ihre inhaltlichen und strukturellen Unterschiede oder gar ihren unterschiedlichen Erkenntniswert hin von den Scholastikern selbst untersucht worden sind, standen nebeneinander und waren der Naturwüchsigkeit der Wirkungsgeschichte überlassen. Sowohl das thomasische Modell wie — in extremem Maße — dasjenige Eckharts blieben ohne Reaktion. Von größtem Einfluß aber war Heinrich

²¹ qdl. V, 14 (OTh IX, 537).

²² SL I, 38 (OPh I, 107); in praedic. 2 § 10 (OPh II, 41): ‚ens‘ non dicitur de eis nisi secundum nomen tantum.

²³ G. Leff, William of Ockham, 151; M. Menges, Univocity according to Ockham, 130: „It still remains a fact that concepts are univocal, and words are either univocal or aequivocal. There is no medium.“ Zu diesem Buch die Rezension von A. Maurer, der Menges' Harmonisierungstendenz moniert. The Modern Schoolman 31 (1954), 143–145.

²⁴ M. Menges, Univocity, 8.

²⁵ SL I, 13 (OPh I, 45); qdl. IV, 12 (OTh IX, 353. 358).

²⁶ Sent. III q. 10 (OTh VI, 340): ita forte dicitur in lingua Graeca in qua loquebatur Philosophus.

²⁷ qdl. IV, 12 (OTh IX, 357): talis fuit usus loquendi tempore suo in lingua Graeca, quod ‚ens‘ significabat substantiam et alia praedicamenta ...

von Gent²⁸, dessen der Äquivozität verdächtiger Analogiebegriff sich bei Duns Scotus und William Ockham diskreditierte.²⁹ Die Lösung des Scotus aus dieser Gefährdung war die univocatio entis, der die traditionelle Lehre nichts Durchschlagendes mehr entgegenzusetzen hatte. Weder Richard of Conington, der Verteidiger Heinrichs, noch Sutton, der Verteidiger des Thomas, haben eine dem scotischen Reflexionsniveau angemessene Theorie der Analogie zu entwickeln gewußt. Letzterer versteht Analogie als Proportionalität, die er, wie wir gesehen haben, ausdrücklich als die der Univozität nächste Form der Analogie kennzeichnet; als Proportionalität wird Analogie auch wieder der einflußreiche Card. Cajetan verstehen. Parallel dazu steht im progressiven Nominalismus eine begriffliche Strukturidentität einem Realitätskonzept gegenüber, das bei Ockham die Äquivozität des Seins begünstigt. Diese These, die auch die Tradition der modernen Analytischen Philosophie wieder begleitet, wurde am Ende der Scholastik trotz allem relativ selten explizit gemacht, bei Robert Cowton³⁰ etwa.

Wenn nun auf diese Weise sich die Prädikationstypen von ihrem ontologischen Ursprung entfernen, könnte plausibel werden, warum umgekehrt die Seinsthematik aus diesen Alternativen herausgenommen wird. Eine der Tendenzen der scholastischen Disputationen, die, wie wir hoffen, im nächsten Kapitel zeigen zu können, darauf zuläuft, Sein als pure Vorhandenheit zu verstehen (*ens ... est existere in rerum natura*), wird

²⁸ Der große Kenner der nominalistischen Sentenzenkommentare, C. Michalski, hat behauptet, Heinrich (und auch Robert von Grosseteste) werde in den Oxforder Sentenzenkommentaren weit öfter genannt als Thomas von Aquin: *Le criticisme et le scepticisme ...*; in: *opusc. philos.*, p. 76.

²⁹ cf. *ord. I d. 3 n. 2*; cf. G. Leff, *op. cit.*, 370.

³⁰ Robert Cowton unterscheidet eine formale von einer materialen Äquivozität: Erstere besteht in der Gemeinsamkeit des Namens bei gleichzeitiger Verschiedenheit des Begriffs; die als zweite hinzukommende materiale Bedingung besagt, daß das mit den verschiedenen Begriffen Gemeinte auch dem Sein nach in keiner Relation stehe. Sein erfüllt die formale Bedingung der Äquivozität: *dico quod si nec ens nec aliquid positivum dicitur de causa efficiente prima et alicui entibus univoce, nec etiam de substantia et accidente, sed aequivoce, aequivoce tamen imperfecta*. *Sent. I prol. q. 4* (Brown 29. 30): Cowton gesteht zwar eine *analogia in re* (l. c.) zu, aber die reale Abhängigkeit des Akzidens von der Substanz und der Kreatur von ihrem Schöpfer wird im Seinsbegriff gerade nicht explizit: *hanc tamen imitationem formae ad formam, quae sit simpliciter alterius rationis, nomen entis non exprimit, ideo aequivoce significat formam imitabilem et imitantem* (l. c. et p. 28). Interessant sind im übrigen weniger seine Scotus-Entgegnungen, als vielmehr seine Berufungen: Thomas Aqu., *ver. 2, 11*, womit Cowton seine Äquivokationsthese an den Proportionalitätsbegriff der Analogie beim frühen Thomas angleichen möchte; und Heinrich von Gent, *Sum. 21, 2* (Brown, 29 sq.; 36); cf. H. Theissing, *Glaube und Theologie*, 34 sowie Brown's kurze Einleitung zu seiner Textausgabe.

aus der Gigantomachie um Analogie und Univozität bei Duns Scotus schon hundert Jahre später die Univozität zur Selbstverständlichkeit werden lassen. In seinen „*Quaestiones in Porphyrium*“ entscheidet Heinrich Totting von Oyta die Frage in einer Weise, die nichts mehr von der Tragweite spüren läßt, die der Alternative in der ausgehenden Hochscholastik zugeschrieben wurde.³¹

Die Äquivokität des Seins zu behaupten, heißt letztlich aber auch, ihm den lassen. In seinen „*Quaestiones in Porphyrium*“ entscheidet Heinrich Dies hatte seine besondere Bedeutung darin, daß die Einheit und die Universalität des Seins sogar noch ermöglichten, Denken und das Gedachte als Gedachtes als eine Weise von Sein zu verstehen. Wenn aber nun Ockham behauptet: *nihil est univocum enti reali et enti rationi*³², dann macht dies an einem Punkt (von vielen möglichen Punkten) deutlich, daß Geist und Natur in eine Gegenstellung geraten sind, die die Denkform der Ontologie selbst betrifft. Die Neuzeit wird versuchen, diese Kluft von der Subjektivität her zu schließen.

³¹ qu. in Porph., q. 14 (Schneider 89–95); cf. zur Lehre Heinrichs die Einleitung des Herausgebers (15), zur Bedeutung der Person: Jean Gerson, *de curiositate studentium*, 5 (op. III, 241 sq.).

³² ord. I d. 3 q. 8 (OTh II, 531).

6. Kapitel

Sein und Wesen

6.1. Der Ursprung der Fragestellung im arabischen Denken

Die mit dem Mittelalter endende Konkurrenzlosigkeit der „ontologischen Gestalt der Philosophie“ (Spaemann) hatte seit ihren Ursprüngen das alles Umgreifende und Durchdringende, das Gesamte (τὰ πάντα) wie das Einzelne unter dem Titel des Seins gefaßt. Da aber ein strenger Monismus des Seins niemals intendiert war, trat das Sein stets zugleich in bestimmten Entgegensetzungen auf: Sein und Schein¹, Sein und Denken, Sein und Werden.² Da aber das Sein auf Grund seiner inneren Modulierung diese Gegensätze jeweils wieder umgreift, scheint es im Horizont dieser Trennungen noch nicht zu gelingen, das Sein als es selbst zu thematisieren. Auch die Kontrastierung von Sein und Wesen muß dies nicht notwendig einleiten, aber die Möglichkeit dazu ist offenbar damit noch am ehesten gegeben. Dies war jedenfalls die These Gilsons. Damit stellt sich die Frage, wann und wo diese Frage erstmals entfaltet wurde. Während Gilson meinte zeigen zu können, daß innerhalb des Platonismus dieser Gegensatz gar

¹ Zwischen diesen Polen bewegt sich das parmenideische und platonische Denken. Platon meint damit aber nicht die Totaldisjunktion von Ideenwelt und Sinnenwelt, wie eine bestimmte Platondeutung nahelegen möchte, denn die Idee dirigiert ja gerade das Werden der Dinge: Phil. 54 c: ἐκάστην δὲ γένεσιν ἄλλην ἄλλης οὐσίας τινὸς ἐκάστης ἕνεκα γίγνεσθαι. (cf. Aristoteles, gen. an. 778 b 5–7: τῇ γὰρ οὐσία ἡ γένεσις ἀκολουθεῖ καὶ τῆς οὐσίας ἕνεκα ἐστίν; part. anim. 640 a 18–19); Phil. 26 d: γένεσιν εἰς οὐσίαν; Polit. 283 d: κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν; leg. 903 c; 894 a: ἐστὶν δὲ ὄντως ὄν, ὁπόταν μὲν. Die thematische Relevanz des „Scheins“ ist zunächst eher eine praktische: Der Schein ist die Existenzbedingung der Immoralität in der sittlichen Welt und das planvoll herbeigeführte Resultat sophistischer Technik: Da dies für Platon weder verstehbar noch kritisierbar ist, solange die parmenideische These in Kraft bleibt, muß der „Gorgias“ durch den „Sophistes“ ergänzt werden. — Im Mittelalter spielt diese Entgegensetzung in der Ontologie keine Rolle und begegnet erst wieder bei den Moralisten der französischen Klassik. Dort ist einerseits die Ebene ontologischer Kategorialität vollständig verlassen, andererseits die moralische Sphäre der Intersubjektivität durch die psychologische Skepsis gegenüber einem unverstellten Selbstverhältnis ergänzt.

² Dies scheint der griechische Ursprung des Seinsproblems zu sein und kehrt im Mittelalter an einer eher peripheren Frage im Zusammenhang mit der Lehre von der creatio continua wieder.

keinen Sinn ergibt, oder aber „Sein“ immer schon aus seinem Gegenüber, d. h. essentialistisch, interpretiert wird³, behauptet Heidegger, daß gerade in der Fassung des Seins als εἶδος sich die spätere Unterscheidung von *essentia* und *existentia* anbahne.⁴ Nun sind diese (und ähnliche) Genealogien bei Heidegger so unspezifisch, daß sogar die Grundbegriffe von Nietzsches Philosophie: „Wille zur Macht“ und „ewige Wiederkehr des Gleichen“ noch in den Horizont dieser Unterscheidung gestellt werden.⁵ Außerdem bleibt die Frage unbeantwortet, welche Funktion diese Differenz bei Platon eigentlich haben sollte. Tatsächlich virulent wird die Unterscheidung, das hat ja auch Heidegger gesehen, erst im Mittelalter, und ebendieser zeitliche Abstand bedürfte ebenfalls noch einer Erklärung. Es käme deswegen dem in unserem Thema formulierten Interesse nicht zugute, wenn man nach einem ursprünglichen Seinsbegriff fragte, der jene Unterscheidung zum Begriff des Wesens erst in einem weit später liegenden Abschnitt der Denkgeschichte hervortreibt. Dann allerdings muß nach dem Seinsverständnis gefragt werden, das ein dem Wesen gegenüberliegendes Sein impliziert. Das wiederum hängt von der Art dieser Entgegensetzung ab; genau darum aber ging der Streit im Mittelalter; die Identität von Sein und Wesen unter jedem möglichen Gesichtspunkt hat im Mittelalter niemand behauptet; die Frage ist aber, ob sich über den sprachlichen Zusammenhang hinaus, den Sein und Wesen auch im Lateinischen haben⁶, diesem auch eine metaphysische Relevanz abgewinnen läßt.

³ L'Étre, 30; 35.

⁴ Einf. i. d. Met., GA XL, 190: „So kann denn οὐσία beides bedeuten: Anwesen eines Anwesenden *und* dies Anwesende im Was seines Anwesens. Hier verbirgt sich der Ursprung der nachfolgenden Unterscheidung von *existentia* und *essentia*.“ cf. p. 140; Platons Lehre, GA IX, 225; 228.

⁵ Nietzsches Wort ..., GA V, 238; weitaus ernstzunehmender, zumindest aber plausibler scheinen Heideggers sachliche Einwände zu sein: Muß die Frage nach dem Sein nicht gerade von der Unterscheidung von Was-sein und Daß-sein abstrahieren? Wenn dies ins Lehre führte, ist dann das eine die „Abart“ des anderen? Es müßte dann die Herkunft dieser Unterscheidung geklärt werden – oder sie kommt von außen durch das Denken; aber mit welchem Recht? cf. Nietzsche II, 401.

⁶ Thomas Aqu., sth. I, 39, 2 ad 3: ‚essentia‘ vero ab ‚essendo‘ dicitur; diejenige Partei, die eine Realdistinktion von Sein und Wesen verwarf, berief sich insbesondere auf zwei Augustinus-Stellen: de trin. V, 2, 3 (CL 50, 207 sq.): sicut enim ab eo quod est sapere dicta est sapientia et ab eo quod est scire dicta est scientia, ita ab eo quod est esse dicta est essentia; de immort. anim. XII, 19; PL 32, 1031; omnis enim essentia non ob aliud essentia est, nisi quia est. Esse autem non habet contrarium, nisi non esse. Jeder zeitliche Zusammenhang ist nicht nur in der Wortbildung τὸ τί ἦν εἶναι ausgeschlossen (J. Owens, Doctrine of being, 180 sqq.); im Deutschen ist der Stamm ‚wesen‘ für das Perfect vorbehalten; Hegel, Wiss. d. Logik, GA XI, 241: „Die Sprache hat im Zeitwort: Seyn,

All dies scheinen hinreichend viele und durchschlagende Gründe dafür zu sein, unmittelbar beim Mittelalter selbst anzusetzen, ohne doch wieder von Heideggers Einwand getroffen zu werden, der lautet: „Greift man dagegen die geläufig gewordene Unterscheidung von *existentia* und *essentia* gleichsam blindlings aus der Überlieferung auf, dann sieht man niemals ein, inwiefern gerade *existentia* und *essentia* samt ihrem Unterschied sich aus dem Sein des Seienden abheben, um es zu kennzeichnen.“⁷

Allein, die Scholastik hat sich selbst schon auf eine Überlieferung „berufen“. Auch wenn darin die Aussagen des Aristoteles nicht die größte Rolle spielen, so ist in jedem Fall seine Inspiration in Rechnung zu stellen. Aristoteles hatte ja die Fragetypen unterschieden: „Was“ – „ob“.⁸ Allerdings ist damit keine ontologische Vorentscheidung getroffen; das *ὅτι*, antwortend auf das *εἰ*, meint keine metaphysische oder sonstwie reale Qualität an den Dingen (etwa den *existentia*-Aspekt), sondern zielt auf etwas, was man am ehesten mit „Tatsache“ oder „Faktum“ übersetzen könnte. Ganz deutlich belegen dies die aristotelischen Beispiele: Es geht jeweils darum zu wissen, ob ein Kentaur ist, ob Gott ist, ob der Mond sich verfinstert.⁹ Dies ist zwar ein anderes Wissen als dasjenige, in dem die Gründe und das Wesen präsent sind, muß diesem sogar vorausgehen¹⁰, aber aus der Perspektive der Wissenschaftshierarchie gehört beides zusammen und beides zusammen in die Erste Philosophie: *διὰ τὸ τῆς αὐτῆς εἶναι διανόιας τὸ τε τί ἐστι δῆλον ποιεῖν καὶ εἰ ἔστι*.¹¹ Die These, in diesen Aussagen sei auch schon die Realdistinktion antizipiert oder auch nur angedeutet¹², wird heute mit Recht allgemein verworfen.¹³

Die historische Begründung, daß dazu erst der Schöpfungsbegriff den entscheidenden Anstoß gegeben habe und dieser bei Aristoteles noch fehle, ist zwar richtig, aber nicht die sachlich nächstliegende. Die Frage der

das Wesen in der vergangenen Zeit: gewesen behalten; denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein.“ cf. Plotin, *enn.* V, 5, 5.

⁷ Heidegger, *Einf. i. d. Met.*, GA XL, 190.

⁸ *Anal. post.* 89 b 24–25; 92 b 10–11; *τὸ δὲ τί ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ τὸ εἶναι ἄνθρωπον ἄλλο. b 13–14: τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί.*

⁹ *anal. post.* II, 1–2; *Met.* 1041 a 15–16.

¹⁰ *anal. post.* 93 a 19–22.

¹¹ *Met.* 1025 b 17–18.

¹² H. Seidl. *Zur Seinsfrage ...*, 207 n. 19 nennt jene Texte „eine Hauptgrundlage für die spätere scholastische Unterscheidung von Sein und Wesenheit“; ähnlich die Rückdatierung der Lehre vom „*primum notum*“: *Einleitung I p. XL.*

¹³ Roland-Gosselin, *Le ,de ente et essentia‘*, 138; Mandonnet, *Les premières disputes*, 752 n. 2; J. Owens, *Doctrine of being*, 287 sqq.; 184; G. Verbeke, *Introd.*, 34* n. 120; U. Hölscher, *Der Sinn von Sein*, 22 sq.; H. Boeder, *Weshalb ,Sein des Seienden‘*, 125.

Kontingenz, die hinter der Unterscheidung von Sein und Wesen steht, ist bei Aristoteles im Rahmen der antiken Voraussetzungen hinreichend, und zwar ebenfalls mit einer Theorie von einander komplementären Prinzipien gelöst: nämlich der von erster und zweiter Substanz. Daraus ergibt sich die Kontingenz der Dinge; die Ewigkeit der Formen und der Materie ist naturgemäß keines Grundes mehr bedürftig. Erst die Schöpfungslehre wird die Kontingenzfrage auch an die Prinzipien selbst stellen. Die dann eingeführte Unterscheidung von Sein und Wesen, die mit der von Wirklichkeit und Möglichkeit kongruiert, ist dann aber nicht mehr eine an der οὐσία¹⁴ im aristotelischen Sinne. So wie der Begriff der Ousia gewonnen ist, kann er in diese Unterscheidung gar nicht eingehen, er würde darin vielmehr „sinnlos“.¹⁵

Nun kann man ohnehin nicht sagen, Aristoteles sei für Thomas von Aquin der Kronzeuge der Realdistinktion gewesen. Im Gegenteil: Die erste Reaktion auf jene Differenzierung kam von Averroes, der darin eine Verfälschung des genuinen Aristotelismus sah, und wurde fortgeführt von Denkern wie Siger von Brabant, die ebenfalls meinten, diese Differenz ließe sich nicht in Aristoteles zurückübersetzen. Trotzdem muß man sagen, daß in diesem Punkt die Aristoteles-Exegese bei weitem nicht die Rolle spielte — auch für Thomas nicht — wie etwa bei der Frage nach der zeitlichen Unendlichkeit oder Endlichkeit der Welt.

Weit übertroffen wurde sie von dem exegetischen Interesse an Boethius. Seine Unterscheidung von *esse* und *quod est* (bei Gilbert später zur klassischen Formel von *quo est* — *quod est* umgeprägt) war der Gegenstand vielfältiger, selbst nach Traditionen gegliederter Auslegungen.¹⁶ Wie

¹⁴ Met. 1045 b 17–19.

¹⁵ K. Flasch, *Wesen*, 1690: „Der οὐσία-Begriff bezieht sich auf immer schon geschehene, empirisch abgestützte Ist-Aussagen und bedarf daher nicht einer nachträglichen Setzung in die Ebene der Existenz. Erst die Ablösung einer Wesenssphäre von tatsächlichen Ist-Aussagen hat die Essen aktualisierungsbedürftig gemacht.“ Die οὐσία ist eben selbst schon εἶδος; Met. 1037 a 29–31; 1043 b 11–14; 1050 b 2; J. Stallmach, *Dynamis und Energeia*, 158: „Eidos-Habe, Ousia im eigentlichsten Sinn, Wirklichsein setzt aristotelisches Denken in eins . . . Wirklichsein ist nichts weniger als nacktes Daß-Sein. Wirklichkeit ist Was-Sein, das sich verwirklicht . . .“ J. Moreau, *L'être et l'essence chez Aristote*, 190: „être, c'est toujours être quelque chose.“ Die von Heidegger ausgehende Redeweise der „Anwesenheit“ (so E. Vollrath, *Die These der Metaphysik*, passim) scheint demgemäß eher irreführend; von ousia als Anwesen darf, so lautet auch ein sprachlicher Einwand Stegmaiers (*Substanz*, 136 n. 12) nicht auf Anwesenheit, d. h. auf παρουσία geschlossen werden; übrigens kann auch substantia noch die Bedeutung von Habe, Besitzstand haben: Hieronymus, ep. 125, 20; PL 22, 1085: si habes substantiam, vende, et da pauperibus.

¹⁶ cf. J. Paulus, *Henri de Gand*, 304.

suggestiv die Aussagen bei Boethius auch sein mochten: *diversum est esse et id quod est*¹⁷; *omni composito aliud est esse; aliud ipsum est*¹⁸, auch hier hat die historische Forschung zeigen können, daß die Auslegung als reale Unterscheidung von Sein und Wesen anachronistisch ist.¹⁹

Im übrigen geht jene aristotelische Unterscheidung der Fragen einerseits ein in die antike Rhetorik²⁰, wo sie ohnehin keinerlei metaphysische oder ontologische Relevanz hat und andererseits in die negative Theologie, die behauptet, nur das Wissen um das Dasein Gottes sei für den Menschen erreichbar, nicht aber das Wissen seiner Wesenheit.²¹ Also auch hier werden zwar Wissensarten unterschieden, die aber gleichwohl keine metaphysische Qualifizierung des Gewußten implizieren. Selbst hier jedoch kann die Trennung nicht so radikal sein, daß ein pures „Daß“ gewußt würde ohne jede eingegrenzte Identifizierung. Als solche würde sie in der Tat sinnlos, als solche hat sie dann Duns Scotus kritisiert.²²

Auf Grund der angeführten Autoritäten in der mittelalterlichen Scholastik haben wir nochmals Anlaß, einen Umweg über das arabische Denken zu machen. Daß das aristotelische Werk auf diesem Weg in das lateinische Abendland gelangte, bedeutete nicht nur einen mehrmaligen Wechsel der Sprache, sondern auch eine Eingliederung in eine Auslegungsgeschichte. Die Antriebe zur darin mitgegebenen gedanklichen Modifikation kamen sowohl aus den konkurrierenden Traditionen des Altertums selbst, als auch aus den theologischen Interessen eines primär religiös geformten

¹⁷ *quomodo substantiae*, II (Stewart-Rand 40).

¹⁸ *op. cit.* VIII (42).

¹⁹ Dies die These schon bei H. Brosch, *Der Seinsbegriff bei Boethius*, Innsbruck 1931; Roland-Gosselin, *op. cit.*, 145: „la distinction qu'il établit dans la créature (est) une distinction entre la substance première et la forme. Boèce est resté en cette doctrine entièrement fidèle au point de vue d'Aristote.“ A. Maurer, *Med. Philos.*, 31; es meint die auch sonst bei den Kirchenvätern und im Neuplatonismus vorgetragene Unterscheidung von Substanz und Form (Aristoteles, *de an.* 429 b 10–14): cf. P. Duhem, *Système du monde* IV, 383 sqq.; 395 sq. etc.; besonders instruktiv: P. Hadot, *Forma essendi. Interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce*, in: *Les études classiques* 38 (1970), 143–156.

²⁰ Cicero, *or.* 14, 45; Quintilian, *inst. or.* III, 6, 39–40; Augustinus, *Conf.* X, 10, 17; *CL* 27, 163; Ps-Clemens, *Recogn.* III, 16; *PG* 1, 1290 C: *Primo si est malum; secundo, quid est malum; tertio cui sit, et unde*; *cit. ap. Albertus Magnus, div. nom. n.* 152; XXXVII, 239 a.

²¹ Gregor von Nyssa, *c. Eunom.* II, 71 (Jaeger, I, 248): οὐτω καὶ τὸν ποιητὴν τοῦ κόσμου ὅτι μὲν ἔστιν οἶδμεν, τὸν δὲ τῆς οὐσίας λόγον ἀγνοεῖν οὐκ ἀρνούμεθα. Philo Alex., *post Caini* 48, 168; *praem. et poenis* 6, 39 sq.

²² *ord. I d. 3 n. 11* (III, 6): *Numquam enim cognosco de aliquo ‚si est‘, nisi habeam aliquem conceptum illius extremi de quo cognosco ‚esse‘.* — Diese Kritik richtet sich gegen scholastische Varianten jener Lehre.

Denkens. Von der die Tradition der Übersetzungsgeschichte begleitenden Denktradition abgesehen, waren nicht nur die theologischen Berührungspunkte zwischen islamischem und christlichem Denken von Interesse, sondern auch die daraus entwickelten Problemstellungen und Antworten der islamischen Philosophie. Der Reflex der abendländischen Denker bestand in einem Zugleich und Ineinander von Rezeption und Polemik. Diese kurzen Hinweise auf die allgemeine Bedeutung können freilich nicht die Unumgänglichkeit einer Berücksichtigung im einzelnen zeigen. Dies scheint nirgendwo leichter als in der Ontologiegeschichte – ohne daß der Einfluß auf die Rezeption im europäischen Mittelalter beschränkt werden dürfte.²³

Nach einigen vorbereitenden Überlegungen bei al-Kindi und al-Farabi nimmt die Seinslehre bei Avicenna eine entscheidende Wendung. Da seine Überlegungen die ausgereifteste Gestalt haben, in der Scholastik am meisten berücksichtigt wurden²⁴ und textlich am leichtesten greifbar sind, werden wir Avicenna (im Gegensatz zur französischen Literatur hat sich hierzulande die latinisierte Fassung des Namens noch nicht verdrängen lassen) im besonderen berücksichtigen.

Hatte schon al-Kindi begonnen, die aristotelische Unterscheidung der Ob-Frage und der Was-Frage zu ontologisieren²⁵, so lassen sich bei Avi-

²³ Nach einer in der Scholastik häufig zu beobachtenden Dialektik, dergemäß gerade konservative Geister überkommenen Gedanken zu ihrer Rettung eine vorausweisende Radikalität geben, kann man auch Averroes verstehen: Einer der extremen Aristoteles-Fundamentalisten hat im Abendland eher als Aufklärungsphilosoph gewirkt, einer Vonselbständigung der Gestalten des Geistes (Theologie und Philosophie, Kirche und Staat etc.) Vorschub geleistet und bis weit in die Renaissance die Säkularisierungsbewegung unterstützt. Aber weder die Wirkungsgeschichte seiner Geisttheorie ist geschrieben (man denke an Herders Kant-Kritik, die Lehre vom „Bewußtsein überhaupt“ sei eine Averroes-Renaissance) noch die des politischen Averroismus (von Dante über Hegel zu Marx). Die Wirkung des arabischen Denkens war nicht nur eine gleichsam atmosphärische, sondern auch eine der Argumentationsgeschichte: Pascals „argument du pari“ geht ebenso auf arabische Quellen zurück (cf. M. Asín Palacios, *Los precedentes musulmanes del pari de Pascal*, Santander 1920) wie die cartesische Gedankenhypothese vom „genius malignus“; die Filiation einer okkasionalistischen Kausalitätstheorie von al-Ghazzali über Malebranche bis Hume ist eindeutig und klar erkennbar; zum Themenkreis Natur und Kultur in der literarischen Kette Avicenna – D. Defoe – Rousseau: E. Behler, *Avicennas Havy ibn Yakzan als Ausdruck des mittelalterlichen Platonismus*, in: Parusia, Festgabe J. Hirschberger, ed. K. Flasch, 1965, 351 sqq. etc. etc.

²⁴ J. Owens, *Common Nature*, 1: „Both writers (scil. Thomas Aquinas, Duns Scotus) develop their doctrines of essence taken just in itself against a background already laid down by Avicenna. Both follow the general divisions of the Arabian thinker, and both use to a large extent the terminology taken from the Latin translation of his works.“

²⁵ L. introd. in *artem logicae* (Nagy 50): *praecepit Aristoteles discipulis suis . . . ut in omnia*

cenna mehrere konvergierende Überlegungen notieren, die sich nach den oben genannten Motiven einer immanenten Reflexion und außerphilosophischen Prämissen differenzieren.

Avicennas Ausgangsfrage kann man wohl als eine Variante des sog. Universalienproblems verstehen. Avicenna stellt die Frage jedoch nicht in der Weise, wie sie das frühe Mittelalter formuliert: Dort war es die Frage nach dem ontologischen, logischen und semantischen Status des Allgemeinen und der Möglichkeit vermittelnder Zwischenformen. Avicennas Vorgehen ist demgegenüber einerseits vorsichtiger, denn zunächst werden nur andere Attribute auf ihre Prädikabilität hin untersucht — enthält das Wesen im abstrakten Verstande schon formale Attribute? —, andererseits aber radikaler, denn die Differenz von „esse in rerum natura“ und „esse in anima“ werden zuletzt nochmals überschritten. Avicenna geht aus von den bekannten Disjunktionen: allgemein — individuell, eines — vieles, und stellt nun fest, daß dergleichen von so etwas wie animalitas, equinitas, humanitas etc. nicht ausgesagt werden kann, ohne zugleich den jeweiligen Gegensatz negieren zu müssen. Keine der beiden sich ausschließenden Bestimmungen kann deshalb mit dem Wesensbegriff notwendig verbunden sein. Wenn etwa das genus „Lebewesen“ von sich her allgemein wäre, dann könnte es nicht die vielen individuellen Lebewesen geben; gehörte jedoch umgekehrt das Individuelle zum genus, dann wäre nur dieses einzige individuelle Lebewesen möglich. Die Wesenheit muß daher so gedacht werden, daß ihr weder die Allgemeinheit noch die Besonderheit zugehört.

Von „größter systematischer Bedeutung“²⁶ ist es aber nun, daß nach Avicenna zu jenen disjunktiven Attributen auch die Seinsmodi des Wirklichseins und Gedachtseins gehören. Nicht nur im Hinblick auf die zunächst genannte mögliche Attribution der Wesenheit, sondern auch was die Realisierungsweisen anbetrifft, muß die Wesenheit in eine Sphäre zurückgeschoben werden, die von sich selbst her diesen Seinsweisen gegenüber indifferent und neutral ist.²⁷ Damit verbindet Avicenna ein

scientia et disciplina argumentabili accipias duas intentiones notas, quae sunt prima intelligibilia, scilicet an est et quid est. Die beiden Wissensformen unterscheiden sich auch durch ihren sinnlichen bzw. geistigen Ursprung (l. c.).

²⁶ K. Flasch, Wesen, 1690.

²⁷ Met. V, 1 (Van Riet II, 228): equinitas etiam habet definitionem quae non eget universalitate, sed est cui accedit universalitas. Unde ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum; ipsa enim in se nec est multa nec unum, nec est existens in his sensibilibus nec in anima, nec est aliquid horum potentia vel effectu, ita ut hoc continetur intra essentiam equinitas, sed ex hoc quod est equinitas tantum; der Modellcharakter dieser Wesenslehre

neues Modell des Wissenschaftsgefüges, in dem die Metaphysik das Seiende als das Seiende in dieser Sphäre des Wesenhaften als solchen betrachtet.²⁸ Wenn jenes Abstraktionsmodell auch für das Dasein einer Wesenheit gelten soll, dann fragt es sich, in welchem Verhältnis diese beiden stehen.

Auf diese Frage stößt Avicenna auch noch aus einer anderen Richtung: Wenn die Definition unmittelbar, wie Aristoteles lehrte, die Wesenheit anzeigt, dann kann das Dasein ja keinen Teil der Definition bilden, denn sonst müßte das Wesen *notwendig* realisiert sein: Die Existenz gehörte zu seiner Definition. Deshalb muß das Dasein dem Wesen selbst äußerlich sein. Nach dem oben beschriebenen Denkmodell gilt für die Existenz dasselbe²⁹ wie für die Individualität:

Poterit autem animal per se considerari, quamvis sit cum aliis a se; essentia enim eius est cum alio a se; ergo essentia eius est ipsi per se; ipsum vero esse cum alio a se est quiddam quod *accidit* ei vel aliquid quod comitatur naturam suam, sicut haec animalitas et humanitas.³⁰

Damit ist die berühmt gewordene These vom Akzidenzcharakter des Seins ausgesprochen.³¹ Zurückgeblendet auf Aristoteles darf dies so ver-

als einem triadischen Schema einer neutralen Essentialität, die sich erst noch mit zusätzlichen Modi verbinden muß, liegt auf der Hand; zu diesem Interpretationsansatz bei Gilson: 5.5. not. 9; die triadische Topologie des Allgemeinen (ante rem, in re, post rem) ist neuplatonischen Ursprungs (Ammonius, Olympiodoros, Simplicius etc.): Belege bei: K. Kremer, *Metaphysikbegriff*, 153 n. 85.

²⁸ Resümiert bei Anzenbacher, *Analogie*, 94: „Während also die Physik an der Singularität des sinnlich Erscheinenden orientiert ist und die Logik in zweiter Intention den Modus der Universalität reflektiert, sieht die Metaphysik als Wissenschaft vom Seienden als Seienden von logischer und physischer Seinsweise ab und ist Wissenschaft von den Quidditäten an sich.“ Gomez-Caffarena, *Ser participado*, 26: „Entra la Física y la Lógica se delimita así el campo de la Metafísica, por un esfuerzo de purificación eidética, que no deja de evocar en nuestra mente el de la Fenomenología de Husserl.“

²⁹ K. Flasch, *Wesen*, 1691: „Wenn ‚Wesen‘ das ist, was in der allgemeinen Definition angezeigt wird, so kann die Individualität nicht zum Wesen gehören; sie ist ebenso wie die faktische Existenz eine hinzukommende Bestimmung.“

³⁰ Met. V, 1 (Van Riet II, 233).

³¹ *Livre de science*, I p. 116; auch sonst verbreitet: al-Ghazzali, *Logica* (Lohr 247): *esse accidentale est omnibus quae sunt*; Met. I, 1, 4 (Muckle 26); Auch Al-Farabi trägt bereits diese Lehre vor, mit einem oft wiederholten Argument: Enthält das Wesen die Individualität (= Existenz; zu dieser Gleichsetzung: Horten, s. u. p. 104 n.4), „so müßte der Begriff des Ersten, seines Wesens, zu dem des Zweiten, des einzelnen Menschen werden, und in dem Begriff seines ‚Was‘ hättest du zugleich diesen konkreten Menschen begriffen und dadurch auch seine Existenz, und jedes geistige Erfassen trüge in sich den Anspruch auf reale Existenz seines Inhaltes.“ (Buch der Ringsteine, 1; ed. Horten 10); cf. D. Saliba, *Etude sur la métaphysique d'Avicenne*, 84; auch Moses Maimonides, *Dux perplexorum* I, 57 (Munk I, 230 sqq.): „On sait que l'existence est un accident survenu à ce qui existe: c'est pourquoi elle est quelque chose d'accessoire à la quiddité de ce qui

standen werden: Die aristotelischen Aussagen der Metaphysik als Wissenschaft betreffen das Wesen der Dinge; alles andere hat den Status eines *esse per accidens*: sein Zukommen oder Nichtzukommen kann aus dem Wesen der Sache nicht erklärt werden. Für die Kontingenz kann jenes gerade nicht aufkommen. Es ist „unwissenschaftlich“ im aristotelischen Sinne, weil nur konstatierbar: ἐπιστήμη οὐκ ἔστι τοῦ συμβεβηκότος³². Von daher scheint es plausibel zu werden, warum die Existenz der Dinge, abgelöst vom Wesen der Sache, zuerst als Akzidenz erscheint. Was zum definitorisch erfaßbaren Element des Dinges, des Wesens mithin, gehört, muß von derselben Notwendigkeit sein. Nur ein dem Wesen äußerlich und zu-fällig, eben akzidentell bleibendes Dasein beläßt den Dingen ihre Kontingenz.

Allerdings hatte ja auch schon Aristoteles das Problem der Kontingenz erkannt: sowohl als Veränderung einer Substanz wie in der Weise vom Werden und Vergehen der Dinge überhaupt. Avicenna jedoch konnte die Prämissen dieser Lehre, die Ewigkeit der Formen und der Materie mit der Schöpfungslehre nicht mehr vereinbaren und ließ sie deshalb – mit ihm die ganze nicht-averroistische Scholastik – fallen. Er verwandelt die aristotelische Ontologie in ein System von Disjunktionen, wo Notwendiges und Mögliches das Seiende „einteilen“, welches mit Ursachlosigkeit und Verursachtsein streng kongruiert. Von daher ist die Möglichkeit eines Dinges die eines anderen, es hervorzubringen. Dies wäre noch die aristotelische Verankerung der Möglichkeit in der Wirklichkeit. Aber, so sagt Avicenna, die Möglichkeit eines Dinges kann nicht allein vom Vermögen der Ursache abhängen, denn auch diese kann nur etwas realisieren, was in sich selbst, d. h. vor seiner zeitlichen Realität bereits möglich ist. Sogar hier könnte man noch mit Aristoteles antworten: es ist dies die Formbarkeit der Materie.

Diese Antwort hat aber eine wohlbestimmte, auch von Thomas von Aquin später berücksichtigte Grenze: Wie soll nämlich, wenn die Materie das letzte Kontingenzprinzip darstellt, die Kontingenz der immateriellen

existe. Ceci est une chose évidente et nécessaire dans tout ce dont l'existence a une cause; car son existence est une chose ajoutée à son quiddité.“

³² Met. 1027 a 20; das Akzidens ist fast „bloß ein Name“ (1026 b 13/14) und dem Nichtseienden verwandt (b 21); daher hatte Platon Recht, die Sophistik, die sich auf das bloß Akzidentelle kapriziert, auf das Nichtseiende zu verweisen; gleichwohl muß man auch von einem Akzidens erklären δια τίς αἰτίας ἔστιν (b 25/26). Die damit zusammenhängende Frage, wie Gott die individuellen Dinge weiß (Koran 34, 4), baut Avicenna in ein Vermittlungssystem ein, das die Unmittelbarkeit dieses Wissens, von der etwa auch Thomas von Aquin ausgehen hat (Mt. 10, 30), zerstört.

Substanzen gedacht werden, wo die Materie definitionsgemäß nicht mehr angesetzt werden kann? Die innere Möglichkeit liegt in der Wesenheit selbst, die aber noch keine Wirklichkeit in sich enthält. Dazu bedarf es eines Schöpfungsaktes, der als „dare esse“³³ bestimmt ist.

Diese Konzeption enthält auch noch eine Antwort auf jene Frage, die als erster wohl al-Farabi aufgeworfen hat und in der lateinischen Scholastik endlose Male variiert wurde: Es ist die Feststellung, etwas sei als solches begreifbar, gleichgültig, ob es existiert oder nicht. Was bei Aristoteles eine „logische Unterscheidung“ war, wird nun ontologisiert³⁴: Das Wesen ist in sich selbst komplett und kann deshalb gewußt werden, ohne daß durch die äußerlich bleibende Kontingenz das Wissen seines Notwendigkeitscharakters entkleidet würde. Wenn das Wissen Wissen von etwas ist, also eine ontologische Struktur intendiert, gleichzeitig aber auf das Attribut der Notwendigkeit nicht verzichtet werden kann, dann muß es sich auf die *essentia* beziehen. Bemerkenswert scheint die Nomenklatur: Unter jenem Aspekt nennt Avicenna die *essentia* „certitudo“ — das spätere Wort für Gewißheit.³⁵

Ein letztes Lehrstück muß hier noch referiert werden: Die Konsequenz aus der Verschiedenheit von Sein und Wesen ist nicht, daß das Wesen in seiner „absoluten Betrachtung“³⁶ an sich selbst nicht wäre: Wie sollte es

³³ Met. VI, 2 (Van Riet 304).

³⁴ „Ontologisierung“ soll hier nicht polemisch verstanden werden, sondern eine Transformation anzeigen: D. Saliba, l. c.: „il est donc évident qu'Avicenne a transformé la distinction logique de l'essence et de l'existence d'Aristote en une ontologique. al-Farabi n'avait pas dit autre chose“; ähnlich Gilson, *History*, 186 (cf. p. 190), der sie zuvor (185) al-Farabi „profoundly religious spirit“ zuschreibt und als Grund für die „epoch-making distinction of essence and existence in created beings“ angibt. — Schon Averroes hat den Vorwurf der Hypostasierung gemacht: Avicenna verwechsle das wirkliche Sein mit dem, was das „Wahre“ bedeutet, denn eine *essentia* ohne die *existentia* zu denken heißt, eine Nominaldefinition mit einiger Realdefinition zu verwechseln; cf. Roland-Gosselin, l.c. ‚De ente et essentia‘, 157–159.

³⁵ Met. I, 5 (Van Riet 35): *unaquaeque res habet certitudinem propriam quae est eius quidditas. Et notum est quod certitudo cuiuscumque rei quae propria est ei, est praeter esse; quod der frühe Thomas verwendet es noch so: de ente 1 (3): Dicitur etiam forma secundum quod per formam significatur certitudo uniuscuiusque rei.*“ Heidegger, Was ist das — die Philosophie, 27: „Für Descartes hat sich inzwischen das Wesen der *certitudo* gewandelt. Denn im Mittelalter besagt *certitudo* nicht Gewißheit, sondern die feste Umgrenzung eines Seienden in dem, was es ist. *Certitudo* ist hier noch gleichbedeutend mit *essentia*.“ Das Mittelalter kennt jedoch auch schon den psychologischen Begriff von *certitudo*, z. B. Thomas, *sth.* II–II, 4, 8: *certitudo potest considerari dupliciter: uno modo ex causa certitudinis, et sic dicitur certius illud quod habet certiore causam ... Alio modo potest considerari certitudo ex parte subiecti; et sic dicitur esse certius quod plenius consequitur intellectum hominis; cf. A.-M. Goichon, La distinction ...*, 34 sq.

³⁶ So nennt es noch Thomas, *de ente* 3 (17), wo er die avicennische Essenzenlehre

sonst erkennbar sein? Avicenna schreibt ihm ein „esse proprium“ zu.³⁷ Dieses Nicht-Nicht-Sein wird im lateinischen Mittelalter zum *esse quiddativum* bzw. *esse essentiae*. Dahin aber gelangte es trotz der Einwände des Averroes. Einer dieser Einwände lautete: Wenn man diesem Wesen gleichwohl noch einmal ein Sein zuschreibt, dann sieht Averroes darin eine unendliche Iteration anlaufen, weil ja auch an diesem Wesenssein jene Unterscheidung gemacht werden kann.³⁸

Historisch gesehen kann man mit J. Owens³⁹ darauf hinweisen, daß für die mittelalterliche Transzendentalienlehre ein solches Wesenssein ohne sichergestellte Einheit nicht akzeptabel war; Owens sieht darin folgende Alternative: Entweder die Einheit des Wesens wird akzeptiert, die Lehre vom Eigensein des Wesens dagegen ignoriert, oder aber das Wesenssein wird beibehalten, was dann aber die Aufgabe stellt, eine Einheit zu denken, die einem solchen Sein korrespondiert und doch mit der Ablehnung der Einheit durch Avicenna kompatibel ist.

Zusammenfassend kann man im Blick auf die Ontologiegeschichte sagen:

- Das durch den Schöpfungsbegriff verschärfte und radikalisierte Kontingenzproblem versucht Avicenna mit der Verschiedenheit von Wesen und Existenz, genauer: mit der Akzidentalität des *esse* aufzufangen. Dadurch verwandelt sich der Seinsbegriff in einer der platonischen und aristotelischen Tradition gegenüber revolutionären Weise:
- Die Dinge werden betrachtet als komponiert aus einer abstrakten Entität und einem dieser äußerlichen Tatsächlichkeitsindex, dem *esse*.
- Sein wird einerseits jetzt erstmals zur Existenz, dem Modus der Wesenheit, tritt aber andererseits ihm definitiv gegenüber. Dem durch Abstraktion sich einstellenden *ens* kommt ein intentionales Sein zu, ohne doch notwendig existent zu sein.
- Kraft seiner Äußerlichkeit wird nun das Sein in einem isolierten Gedanken faßbar: „... So stellte er als erster die Frage nach dem Sein

übernimmt, allerdings mit einer bezeichnenden, noch zu erörternden Korrektur; cf. nr. 20; qdl. VIII, 1, 1.

³⁷ Met. I, 5 (Van Riet 34 sq.): *unaquaeque enim res habet certitudinem qua est id quod est, sicut triangulus habet certitudinem qua est triangulus, et albedo habet certitudinem qua est albedo. Et hoc est quod fortasse appellamus esse proprium, nec intendimus per illud nisi intentionem esse affirmativi.*

³⁸ Dies ist ein Argument, das von F. Brentano bis W. Stegmüller ständig wiederkehrt: Hauptströmungen, 20.

³⁹ Common Nature, 4.

im Rückgang hinter das Seiende.“⁴⁰ Daraus ergibt sich für Avicenna die Möglichkeit, den Seinsgrund, der als notwendig anzusetzen ist, d. h. ohne die Differenz von Sein und Wesen, als reines, aber wesenloses Sein zu denken.⁴¹

- Metaphysik begreift sich weiterhin als Wissenschaft vom Seienden als solchen, doch muß dies jetzt verstanden werden als die Ausrichtung auf eine „existenzneutrale Wesenssphäre.“⁴²

6.2. *Thomas von Aquin*

6.2.1. Zur Stellung des Thomas in der Kontroverse um Sein und Wesen

Die neuen Problemstellungen, die aus einem gegenüber der Antike neuen Weltbegriff resultieren, haben zunächst im arabischen Denken eine philosophische Berücksichtigung gefunden. Da dieses fundamentale Wirklichkeitsverständnis Christentum und Islam gemeinsam war, lag es nahe, die dort vorgetragenen Reflexionen aufzugreifen. Daß die Kontingenzproblematik durch eine Verschiedenheit von Sein und Wesen zu begreifen sei, gab dem abendländischen Denken einen seiner mächtigsten Anstöße. Dies darf nicht so verstanden werden, als wäre die Differenzlehre nur eine Funktion des Schöpfungsbegriffs, abgebildet auf ein Begriffspaar der Metaphysik. Aber die Frage, ob ohne diese Differenz der Schöpfungsbegriff nicht unterminiert würde, oder ob dies gerade durch die Differenzsetzung eintrete, bildet gleichsam den theologischen Rahmen für die Auseinandersetzungen zu diesem Problemkreis. So lautet der Titel von Heinrich von Gents *quaestio X, 7* (vom Jahre 1286): *utrum ponens essentiam creaturae esse idem re cum suo esse potest salvare creationem?*¹ Und Ägidius Romanus hatte schon 1276 geschrieben: *quia tota causa quare investigamus quod esse sit res differens ab essentia, ex hoc sumitur ut possimus salvare res creatas esse compositas, et posse creari et posse esse et non esse.*²

⁴⁰ W. Pannenberg, *Akt und Sein*, 204.

⁴¹ *Met. VIII, 4* (Van Riet II, 398 sq.): *primum non habet quidditatem nisi anitatem quae sit discreta ab ipsa. Dico enim quod necesse esse non potest habere quidditatem quam comitetur necessitas essendi . . .*

⁴² K. Flasch, *Wesen*, 1691.

¹ *op. XIV, 147.*

² *Theoremata XIX* (Hocedez 129); cf. *qdl. I, 7* (5 vb): *Si res essent simplices et non esset ibi compositio ex essentia et esse: non video quomodo creari possent; Jean Quidort, Sent. II d. 1 q. 2* (Müller II, 18 sq.): *Quia si non differet et esset essentialiter idem, tunc numquam creatura aliqua produceretur in Deo.*

So wie dieser Gesichtspunkt periodisch wiederkehrt, so finden sich auch die Pro- und Contra-Argumente in stetiger Wiederholung und Variation. Man könnte hier versucht sein, die in der Einleitung gegebene Begründung dafür, den Transformationsprozeß des Seinsverständnisses nach einzelnen Problemkreisen zu differenzieren, jetzt auch noch auf die Geschichte einzelner Argumente und Gegenargumente auszudehnen. Aber jener Prozeß würde am reinen Argumentationsaustausch gar nicht deutlich, denn wie sollte sich an der Wiederholung eine Tendenz ablesen lassen? Die Argumente wären zudem nicht verständlich ohne Rekurs auf ihren systematischen Stellenwert, den sie jeweils haben. Der immer wieder geäußerte Wunsch, die Diskussionsgeschichte als Ganze nachzuzeichnen³, kann auch im folgenden nicht erfüllt werden. Dies hätte nicht nur unüberwindliche sachliche Schwierigkeiten⁴, sondern ginge auch über das thematische Interesse weit hinaus. Die sachliche Relevanz und die historische Bedeutung sind immer mit Recht hervorgehoben worden: „Die Frage nach dem Verhältnis von Sein (esse, Dasein) und Wesen (essentia) gehört zu den in den letzten dreißig Jahren des XIII. Jahrhunderts und in den ersten zwanzig Jahren des XIV. Jahrhunderts am meisten diskutierten Fragen überhaupt.“⁵

Wir setzen auch hier wiederum bei Thomas von Aquin ein. Zwar ist bis heute der Disput nicht beendet worden, ob Thomas eigentlich eine „Realdistinktion“ von Sein und Wesen gelehrt habe, aber seine Aussagen spielen im späteren Streit eine zumindest für die Inspiration und Orientierung seiner Schüler bestimmende Rolle. Mandonnets These, die Realdistinktion sei erst von Aegidius Romanus inauguriert worden⁶, versuchte Grabmann durch das Thomas-Verständnis seiner frühen Schüler historisch zu widerlegen, ohne daß dies letztlich überzeugend war.⁷ Die Leugnung des Suarezianisten Descoqs suchte C. Fabro mit einer ausgedehnten Textexegese zu parieren.⁸

³ J. F. Wippel, *Essence and Existence*, 392 n. 37; so auch R. Imbach, *Gravis iactura*, 377.

⁴ R. Imbach, l. c.; „Das in einer derartigen Untersuchung auszuwertende Material ist kaum noch überschaubar und zu einem großen Teil noch gar nicht ediert.“ Imbach bringt auf den Seiten 377–386, n. 30–72 eine Materialauflistung.

⁵ op. cit. 373 sq.; F. A. Cunningham, *Some prepositions*, 133: „There was scarce a single quodlibetum in the next generation which did not feature this polemic.“

⁶ *Les premières disputes* . . . , passim.

⁷ Cunningham, *Some prepositions*, 140 sqq.; schon Gilson hat zurecht einen Begriff von Thomismus kritisiert, mit dem wie etwa bei Grabmann allzu schnell die Differenzen zu Thomas nivelliert werden: zu Humbert de Prulliac (History 741 n. 100), zu Hervaeus Natalis (747 sq., n. 124).

⁸ *Circa la divisione dell'essere in atto e potenza secondo S. Tommaso*, in: *Divus Thomas* (Piac.) 42 (1939), 529–552.

Nun scheint allerdings das Wort „Realdistinktion“ als solches viel zu unbestimmt, als daß es ohne nähere Explikation schon ein Entscheidungskriterium enthielte; vielleicht verführt es eher zu dem Mißverständnis, das Gilson auch in der Thomas-Kritik walten sieht: „Des siècles ont passé sur la distinction thomiste d'essence et d'existence et jamais doctrine ne fut plus âprement discutée ni moins comprise. Le titre même sous lequel cette controverse est devenue célèbre explique pourquoi. Parler de la distinction d'essence et d'existence, c'est s'exprimer comme si l'existence était elle-même une essence: l'essence de l'acte d'exister.“⁹ Zudem ist der Ausdruck „Real-“ mit einem Verständnis behaftet, das seit und durch Ägidius dazu neigt, die Unterscheidung einer zwischen Dingen (res) anzugleichen. Dies wird sich freilich bei Thomas nicht belegen lassen; daß es allerdings auch bei ihm nicht bloß zwei Gesichtspunkte sind, unter denen ein Ding im Denken differenziert werden kann, zeigt schon die Inanspruchnahme des metaphysischen Vokabulars des Aristoteles. Man muß Gilson zustimmen, der zu dem ontologischen Status der Unterscheidung sagt: „Elle se pose dans l'ordre métaphysique de l'acte et de la puissance.“¹⁰

Obwohl der thomasische Gedanke, daß das esse als Aktuierungsprinzip sich von der essentia unterscheide, mit Sicherheit zu dem gehört, worin seine Originalität liegt, so hat doch Thomas keinen Traktat vorgelegt, der alle thematisch relevanten Gesichtspunkte und Argumentationen zusammentrüge. Auch sein Erstlingswerk „De ente et essentia“ handelt nur in einem Kapitel davon; es ist freilich der Anstoß für ungefähr 30 Traktate dieses Titels in den Jahrzehnten nach Thomas' Tod geworden, in denen die Kontroverse um Sein und Wesen — neben den quodlibeta — ausgetragen wird. Auch die schon früh einsetzende Kommentierung dieses opusculum (der erste Kommentar wohl von Conrad von Prussia) speist sich aus diesem Interesse. Was also die Thomas-Exegese selbst angeht, so scheint die Berücksichtigung möglichst seines Gesamtwerkes geboten, wobei dessen chronologische Anordnung nicht die Rolle spielt wie beim Analogieproblem. Da auch eine Aufspaltung nach traditionellem und originellem Gedankengut nichts austrägt, weil im Grunde jeder Gedanke beide Aspekte aufweist, läßt sich eine betont systematische Rekonstruktion mit dem Blick auf den historischen Kontext rechtfertigen. Dies sei hier versucht.

⁹ Le Thomisme 52; 53: „Il vaudrait sans doute mieux nommer la distinction d'essence et d'exister.“

¹⁰ Le Thomisme 53. An dieser Stelle sei vermerkt, daß eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit der Thomas-Interpretation Gilson's sowie mit der Kritik daran in unserem Rahmen nicht möglich ist.

6.2.2. Sein als Phänomen der Sprache

Das Sein als *primum notum* schließt jede Bestimmung durch ein definitorisches Verfahren aus. Da aber Metaphysik in ihrer klassischen Gestalt kein Wissenssystem *more geometrico* darstellt, konnte schon Aristoteles auf eine Analogisierungsmethode ausweichen, um das interne Verhältnis von *Dynamis* und *Energeia* zu explizieren. Unter der genannten Voraussetzung des *primum notum* scheint sich aber selbst dieses Verfahren zu verbieten, weil die Stellung des Seins zur menschlichen Vernunft als *primum notum* vollständig analogielos ist.

Es gibt aber eine Sphäre, wo das Sein nicht diesen exklusiven Status hat, nämlich in der Sprache. Das Sein kommt dort vor als „ens“, als „esse“, als „essentia“. Daran also könnte die Analyse ansetzen, ohne schon im vorhinein Bestimmungen zu negieren, die später gesetzt werden müssen. Man kann wohl nicht beweisen, daß dies der primäre Zugang des Thomas ist; aber die Vielzahl der Aussagen zum Sein als Phänomen der Sprache mag dies ebenso rechtfertigen wie die Analogie der aristotelischen Etablierung der Kategorien als dem Zentrum seines ontologischen Ansatzes im Hinblick auf die Sprache.¹¹ Dadurch, daß Thomas die Eingangssätze von Aristoteles’ „*Peri hermeneias*“ zu einem strengen Verweisungszusammenhang fügt, ergibt sich dafür eine zusätzliche Rechtfertigung.¹²

Aus den genannten Worten, in denen das Sein vorkommt, meint Thomas, wenn man seine Aussagen zusammennimmt, eine offenkundige Verordnung des *esse* aufzeigen zu können. Denn sowohl „essentia“¹³ wie „ens“ werden vom Sein her benannt: *ens sumitur ab actu essendi*;¹⁴ *hoc*

¹¹ Ob man dabei so weit gehen kann wie W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, 1962 und sein Rezensent F. Tugendhat, in: *Gnomon* 35 (1963), 543–555, diesem zubilligt, muß hier nicht entschieden werden. Die Häufung solcher Interpretationsansätze, die die aristotelischen Pragmatien als Sprachphilosophie auslegen (zur Metaphysik: P. Aubenque; W. Leszl etc.), sollte angesichts der modernen Fassung des Seinsproblems als Sprachproblem (cf. Einleitung) eher mißtrauisch machen, ob nicht diese Interessen und Inhalte die Interpretation über Gebühr bestimmt haben.

¹² in *Met. V*, 9 (890): *oportet, quod ens contrahatur ad diversa genera secundum diversum modum praedicandi, qui consequitur diversum modum essendi, quia ‚quoties‘ ens dicitur, idest quot modis aliquid praedicatur, ‚toties esse significatur‘, idest tot modis significatur aliquid esse; noch deutlicher wird der Grundsatz in seinem Physikkommentar formuliert: III, 5 (322): *Modi autem essendi proportionales sunt modis praedicandi*.*

¹³ *sth. I*, 39, 2 ad 3: ‚essentia‘ vero ab ‚essendo‘ dicitur; de ente 1 (3): *essentia enim dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse*.

¹⁴ *ver. 1*, 1; ad 3 in cont.: *ratio autem entis ab actu essendi sumitur, non ab eo cui convenit actus essendi*; *Sent. I d. 8*, 1, 1; d. 25, 1, 4; *ScG I*, 25 (236).

vero nomen ens imponitur ab actu essendi.¹⁵ Sowohl die abstrakte wie die Partizipform gehen also nach Thomas auf die Verbalform zurück.

Was also bedeutet das Verbum „esse“? Hier bereits stößt man im aristotelischen Kontext auf eine Paradoxie: Einerseits scheint es etwas zu affirmieren, vielleicht sogar im emphatischen Sinne reine Affirmation zu sein, andererseits ist es aber nach Aristoteles *qua Verbum* gerade ohne Wahrheitsanspruch. So lautet, nach dieser Regel interpretiert, der aristotelische Satz in lateinischer Übersetzung: Nec si hoc ipsum Est purum dixeris, ipsum quidem nihil est.¹⁶ In seinem *Peri hermeneias*-Kommentar setzt sich Thomas mit verschiedenen Auslegungen auseinander, bevor er seine eigene davon abhebt.

Alexander von Aphrodisias, so referiert Thomas, weist darauf hin, daß Worte als isolierte Bedeutungsträger keine Existenzaffirmation implizieren; um dies zu zeigen, nehme Aristoteles das, was alles in sich enthalte: das ens, von dem er nun zeigen kann, daß es „nichts“ ist. Der Grund liege darin, daß das ens äquivok von den Kategorien ausgesagt wird, das Äquivoke aber als solches nichts bedeute, sondern nur in einem bestimmten Kontext, der die jeweilige Bedeutung determiniert. Aber, so wendet Thomas ein, diese Auslegung erbringe nichts zur *intentio Aristotelis*; denn erstens bedeuten äquivoke Namen nicht nichts, sondern vieles; und zweitens werde das ens nach Aristoteles nicht äquivok, sondern *per prius et posterius*, d. h. analog ausgesagt; von daher müßte es, wenn es schlechthin ausgesagt wird, in dem primären Sinn verstanden werden.

Nach Porphyrios bezeichnet das ens nicht die Natur einer Sache (wie „Mensch“ oder „weise“), sondern nur eine gewisse „coniunctio“; daher beginnt der Folgesatz „*consignificat . . .*“; ens sei also ohne diese Komponenten nicht verstehbar. Dagegen aber spreche, so Thomas, schon die sprachliche Gestalt; es komme eben als Verbum oder Nomen vor und nicht nur in kopulativer Funktion. In ähnlicher Richtung geht die Auslegung des Ammonius: das ens sei nichts, weil es keinen Wahrheitsanspruch enthalte; die Kopulationsfunktion setze für sich keinen Inhalt, dieser kann nur mit Subjekt- und Prädikatsbegriffen (*extremis*) erkannt werden. Dieses Charakteristikum, so wendet Thomas ein, sei Nomen und Verbum gerade gemeinsam, erbringe also im Kontext des Verb-Kapitels nichts zur *intentio Aristotelis*.

Die genannten Auslegungen gehen allesamt an dem vorbei, was Aristoteles sagen will; wenn Thomas diesen Einwand ständig wiederholt, muß

¹⁵ in Met. IV, 2 (553).

¹⁶ in *periherm.* I, 5 (70); cf. *periherm.* 16 b 22–24.

man schließen, daß seine Interpretation ebendiesen Anspruch erfüllen möchte; sein Anlauf verfolgt denn auch das Ziel, *ut magis sequamur verba Aristotelis*. Die Bedeutungsfreiheit liege an seiner Kompositionsfunktion, denn die *compositio* kann ohne die Komponenten nicht verstanden werden. Allerdings wird die *compositio* nur mit-bedeutet: nur *ex consequenti*. Sie meint in erster Linie das, was in den Verstand „fällt“ *per modum actualitatis absolute*: Dies aber ist kein spezifischer Inhalt dieses Verbums, sondern die Form des Verbums überhaupt.

Ideo autem dicit quod hoc verbum Est consignificat compositionem, quia non eam principaliter significat, sed ex consequenti; significat enim primo illud quod cadit in intellectu per modum actualitatis absolute: nam Est, simpliciter dictum, significat in actu esse; et ideo significat per modum verbi.¹⁷

Mit dieser Auslegung, die über eine ausführliche Kritik traditioneller Interpretationen gewonnen wurde¹⁸, konnte Thomas von Aquin sich nicht durchsetzen; er scheint nicht einmal eine kritische Resonanz gefunden zu haben. Sowohl Siger von Courtrai¹⁹ wie William Ockham nähern sich wieder der konventionellen Auffassung.

Ockham leitet seine Exegese mit der allgemeinen Feststellung ein, die Thomas bei der traditionellen Auffassung als zu unspezifisch angesehen hatte: Nachdem Aristoteles zunächst *nomina* und *verba* getrennt behandelt habe, möchte er zuletzt eine Strukturgleichheit (*convenientia*) unter ihnen aufzeigen. Sie sind nämlich einander dann ähnlich, wenn sie ohne Zusatz ausgesagt werden. Beide bedeuten zwar im einzelnen etwas Bestimmtes und sind insofern verstehbar, sagen aber nichts über Wahrheit und Falschheit der Aussage, weil nichts über Existenz und Nichtexistenz. Ockham erklärt nicht – wie Siger mit Berufung auf den berühmten Grammatiker Petrus Helias

¹⁷ in *periherm.* I 5 (73); dazu: A. Zimmermann, *Ipsium enim ‚est‘ nihil est ...*, in: *Misc. Med.* 8 (1971), 282–295; Gilson, *Le Thomisme*, 62–65; C. Fabro, *Participation et causalité*, 166–170; in *periherm.* II, 2 (212): *hoc verbum ‚est quandoque‘ in enunciatione praedicatur secundum se; ut cum dicitur, ‚Socrates est‘: per quod nihil aliud intendimus significare, quam quod Socrates sit in rerum natura ...*

¹⁸ Die primäre Orientierung an der Kopula findet sich auch bei Albertus Magnus: *periherm.* I, 3, 3; I, 404 b (B): *Cum significet enim infinite quadam compositione, quam sine extremis non est intelligere ut Avicenna dicit, si dicam, ‚est‘, nihil penitus significat, nisi addatur quod est vel substantiali vel accidentali praedicato ...*

¹⁹ in *periherm.* (Verhaak 29): *Tantum igitur habemus quod verbum per se sumptum significat quemdam intellectum simplicem sicut et nomen, et quod non significat verum vel falsum; sed ipsum adiunctum cum alio significat compositionem circa quam consistit veritas vel falsitas, quam compositionem veritatis vel falsitatis non contingit intelligere sine compositis. Et hoc ostendit per hoc verbum ‚est‘ quod est principale verbum et radix omnium verborum, secundum Petrum Heliam ...*

aus dem 12. Jahrhundert —, warum jene Übereinstimmung am „est“ verdeutlicht werde. Es scheint dies für Ockham kein Sonderfall oder gar ein exemplarisches Verbum, sondern eben ein Verbum, für das gilt, was für alle Verben gilt. Seine exklusive Funktion als Kopula — von der Existenzprädikation ist bei Ockham keine Rede — erfordert allerdings den Zusatz der Außenbegriffe, weil es ja nur in einer *compositio* vorkommt, nein: diese bezeichnet und eine *compositio* ohne *composita* keine ist.²⁰

Auch Walter Burleigh, der — wie Thomas — Porphyrios und Ammonius anführt, die beide insbesondere die Synthesisfunktion hervorheben, erwähnt die thomasische Auslegung nicht. Burleigh selbst kleidet den Unterschied von Existenzprädikation und Kopulafunktion ganz in die sprachlogische Terminologie seiner Zeit:

Intelligendum est quod hoc verbum ‚est‘ aliquando est *catagorema*, aliquando *syncatagorema*. *Catagorema* est quando est secundum *adiacens* sicut hic „Sortes est“ quoniam *participium intellectum* in hoc verbo ‚est‘ *praedicatur*, et ideo sic dicto „Sortes est“ hoc verbum ‚est‘ non importat solam *compositionem* sed *compositionem cum praedicato*.²¹

6.2.3. Sein als Wirklichkeit und seine Repräsentation im Urteil

Mit der oben beschriebenen thomasischen Theorie des *esse* als Verbum ist ein definierter Zusammenhang von Existenz- und Wesensaussage gewonnen, in dem ersterer nicht nur eindeutig der Primat zugesprochen wird, sondern auch schon der alles entscheidende Titel für „Existenz“ gefallen ist: *actus*.

Auch dazu macht Thomas noch eine sprachliche Bemerkung. Wie schon Aristoteles ἐνέργεια auf κίνησις²² zurückzuführen vermag, kann auch Thomas in der Sprache seines Denkens eine solche Ableitung nachvollziehen: ... *actum vel operationem, a qua derivatum est nomen*

²⁰ in *periherm.* I, 2 § 4 (Oph II, 389): Et tamen tale verbum significat *compositionem* quandam ex subiecto et praedicato, quae tamen *compositio sine compositis*, hoc est, sine subiecto et praedicato, *esse non potest*. Intelligendum quod *propositio* est quoddam *compositum* non tamen per se unum, sed tamquam *aggregatum* ex subiecto et praedicato et *copula* quae quasi unit subiectum cum praedicato; dieselbe Definition der Kopula: *Sum. log.* I, 31 (Oph I, 94); der Ausdruck *copula* „zur Bezeichnung von *esse* in syntaktischer Funktion“ geht übrigens auf Peter Abaelard zurück: J. Wackernagel, *Vorlesungen über Syntax*, Basel 1920 p. 23.

²¹ *com. med.* in *periherm.* 1.417 (Brown 75).

²² *Met.* 1047 a 30 sqq.

actus.²³ Das damit zusammenhängende Verständnis von Sein hatte ja auch schon die Analyse seiner sprachlichen Form ergeben; Gilson faßt sie zusammen: „Comme tout verbe, le verbe esse désigne une action, un acte et non pas un état.“²⁴ Zwar ist der actus genau genommen erst das Prinzip der actio²⁵, aber die Wortbildung sei, so die These des Thomas, als Analogisierung der actio zu verstehen. Deshalb steht die gemeinscholaistische Unterscheidung von actus primus und actus secundus nicht nur in einem teleologisch präzisierbaren, sondern auch schon in einem verstehensmäßigen Zusammenhang.²⁶ Das Wirken gründet in der Wirklichkeit²⁷. Deshalb heißt Sein doch so etwas wie „Tun“ — in Gott konvergieren beide Bedeutungen ohnehin: suum esse est suum agere.²⁸ Die Wiedergabe des actus essendi mit „Wirksein“ durch J. Stallmach²⁹ besteht deshalb ebenso zurecht wie J. Piepers Paraphrase: „da tut sich etwas“.³⁰

²³ in Met. IX, 1 (1769); IX, 3 (1805): Cum enim nomina sint signa intelligibilium conceptionum, illis primo imponimus nomina, quae primo intelligimus, licet sint posteriora secundum ordinem naturae. Inter alios autem actus, maxime est nobis notus et apparens motus, qui sensibiliter a nobis videtur. Et ideo ei primo impositum fuit nomen actus, et a motu ad alia derivatum est; ähnlich die Ableitung der Vermögen aus der Selbsterfahrung, Sent. I d. 42, 1, 1: nomen potentiae primo impositum fuit ad significandum potestatem hominis, prout dicimus aliquos homines esse potentes ... et deinde etiam translatum fuit ad res naturales; zu Aristoteles: J. Stallmach, *Dynamis und Energeia*, 116; auch der Scotist Antonius Andreas beachtet jene aristotelische Ableitung, in Met. Arist. exposit. IX, s. 2 c. 1 n. 224 (VI, 300 a, b), wenngleich er sie bereits stark eingefärbt interpretiert: actus, supple Metaphysica, est rem existere, ita quod existentia est actus rei.

²⁴ Le Thomisme, 51.

²⁵ ScG. II, 6 (884); Sth. III, 34, 2 ad 1: esse est prius natura quam agere.

²⁶ pot. 1, 1: actus autem est duplex: scilicet primus, qui est forma; et secundus, qui est operatio: et sicut videtur ex communi hominum intellectu, nomen actus primo fuit attributum operationi: sic enim quasi omnes intelligunt actum; secundo autem exinde fuit translatum ad formam, in quantum forma est principium operationis et finis.

²⁷ sth. I, 54, 1: actus enim est proprie actualitas virtutis, sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae.

²⁸ l. c.; ver. 21, 2 ad 8: in Deo sit idem agere quod esse; Meister Eckhart, Gen. I n. 46 (LW I, 299): deo esse est dare esse, quia universaliter ipsi agere sive operari est esse; cf. Boethius, quomodo subst. (Stewart-Rand 50); Theophilus von Antiochia, ad Antolyc. In. 4; PG 6, 1029 A; zur Verwandlung des neuplatonischen Topos (cf. J. Trouillard, „Agir par son être même“. La causalité selon Proclus, in: Rev. des sciences rel. 32, 1958, 347–357); Thomas Aqu., in de coelo I, 6 (66); zu aktualistisch, aber auch zu unaugustinisch scheint Berlingers Augustinus-Interpretation: „qui sum ist Prinzip und Kundgabe, daß das Sein Tat ist ...“ Der Name sein, (85); Dietrich von Freiberg sagt vom ständig aktualisierten Intellekt: ipsa essentia sit operatio (int. I, 1.1; op. I, 137).

²⁹ Seinsdenken, 6.

³⁰ Hinführung, 197; cf. p. 188; zu Gilson: cf. Einl. n. 3; ähnlich Heidegger zu Aristoteles, GA XXXIII, 51; cf. p. 224; Heidegger macht anderwärts (Nietzsche II, 412) eine den oben genannten Thomas-Zitaten entgegenstehende Dekadenz zwischen ἐνέργεια und actualitas aus; schon Aristoteles gewaltsam heideggerisierend: E. Vollrath, Die These der Metaphysik, 58 n. 11.

Es scheint, als würde sich dieser Gedanke nur im weiteren Kontext in seiner Relevanz ausweisen, in dem nämlich gezeigt werden könnte, daß es nicht nur ein Gedanke ist, den Thomas mit Hilfe des aristotelischen Terminus „actus“ besonders weit durchdenkt, sondern in eine Entscheidung treibt. Nachdem sich alsbald das Seinsverständnis im Sinne der Vorhandenheit verdichtet hatte, wurde Existenz zu einer bloßen Tat-sache³¹; gewissermaßen die Kehrseite des Prozesses kann man wohl so beschreiben, daß, nachdem Leibniz Substanz geradezu durch Aktivität definiert hatte³², sich das Aktivitätsmoment gänzlich von aller Substantialität ablöste und zu einer freischwebenden, als Gegenbegriff zum Sein zu verstehenden Dynamik wurde.³³ Dennoch muß man auch an Thomas die Frage stellen: „Was ‚tun‘ jedoch die Dinge, wenn sie ‚sind‘?“³⁴ Die Antwort läßt sich wiederum dem verbalen Charakter entnehmen, den J. L. Austin für verführerisch gehalten hatte.³⁵ Ihre Wiedergabe erfolgt an dieser Stelle nur antizipierend, ohne die thoma-

³¹ Lessing hat um 1778 seine Verwunderung darüber niedergeschrieben, „daß man in gewissen Schriften kein Blatt umschlagen kann, ohne auf eine Thatsache zu stoßen.“ (XVI, 77), er wisse weder, wodurch es „in kurzer Zeit ein so gewaltiges Glück gemacht hat, noch, wodurch es eine so allgemeine Aufnahme verdient hat.“

³² *specimen dynamicum* (Math. Schr., ed. C. J. Gerhardt VI, 235): *agere est character substantiarum*.

³³ Dazu folgende Belege: Hegel definiert den Geist als reine Selbstmanifestation: „Er ist nicht irgendeine Bestimmtheit oder Inhalt, dessen Äußerung und Äußerlichkeit nur davon unterschiedene Form wäre; so daß er nicht Etwas offenbart, sondern seine Bestimmtheit und Inhalt ist dieses Offenbaren selbst.“ (Enz. § 383); Geist heißt Manifestation, Manifestation heißt Schaffen — und zwar das, was der Geist selbst ist: Phil. d. Rel. I, 1 p. 200; cf. p. 65; Fichte, Werke (1845) V, 261: Gott ist „kein Seyn, sondern reines Handeln . . . , gleich wie auch ich, endliche Intelligenz, kein Seyn, sondern ein reines Handeln bin“; p. 472: „Gott . . . *ist* dasjenige, was der von ihm Ergebene und von ihm Begeisterte thut.“ Im „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, 1797“, GA I, 5 p. 120 heißt es: „Die Intelligenz ist dem Idealismus ein Thun, und absolut nichts weiter; nicht einmal ein Thätiges soll man sie nennen, weil durch diesen Ausdruck auf etwas Bestehendes gedeutet wird, welchem die Thätigkeit beiwohne.“ Daran ließe sich Nietzsche anschließen, GM I, 13; KGA VI, 2 p. 293: „es giebt kein ‚Sein‘ hinter dem Thun, Wirken, Werden; ‚der Thäter‘ ist zum Thun bloss hinzugedichtet — das Thun ist alles.“ VIII, 1 p. 323: „Ist es zuletzt nöthig, den Interpreten noch hinter die Interpretation zu setzen? Schon das ist Dichtung, Hypothese.“ — Dieselbe Tendenz zur substanz- und subjektfreien Bewegung manifestiert sich erstens im Spiegelbegriff Gadamers, Wahrheit und Methode, 1965 p. 99: „Die Spielbewegung ist gleichsam ohne Substrat: Es ist das Spiel, das gespielt wird oder sich abspielt — es ist kein Subjektbegriff festgehalten, das da spielt. Das Spiel ist Vollzug der Bewegung als solcher“ und zweitens im Begriff des „Ereignisses“ bei Heidegger, Unterwegs zur Sprache, 1959, 258.

³⁴ L. Oeing-Hanhoff, *Ens et unum convertuntur*, 91.

³⁵ *Sense and Sensibilia*, Oxford 1962 p. 68 n. 1: „ ‚Exist‘, of course, is itself extremely tricky. The word is a verb, but it does not describe something that things do all the time, like breathing, only quieter.“

sischen Rechtsgründe dafür jetzt schon nennen zu können: *res . . . inquantum sunt, divina bonitatis similitudinem gerunt*.³⁶

Das Anderssein von Sein und Wesen kann gewiß aus diesen Überlegungen, die das Seinsverständnis als *actus* ergaben, zwar nahegelegt werden, denn wie könnte das Aktuierende bzw. der „Vollzug“ identisch sein mit dem, was er aktuiert bzw. vollzieht?, – aber sicherlich nicht erzwungen werden. Dasselbe gilt für die thomasische Urteilslehre, die etwa auch Oeing-Hanhoff nur als zusätzliche Stütze für eine ursprünglich ontologisch fundierte Theorie anfügt.³⁷

Schon im Kapitel über den Primat des Seins war die gemeinscholastische Auffassung zu referieren, daß die Unterscheidung von Begriff und Urteil in einem zweifachen Funktionieren des Geistes gründet. Auch Thomas vertritt dies und geht dabei sogar so weit, das *ens* als das *primum notum* auf die Seite des Begriffs zu stellen. Man könnte darin bereits einen Widerspruch zum folgenden sehen, wo das *esse* gerade im Urteil vorkommt (wie im Analogiekapitel hervorzuheben war); allerdings macht Thomas, anders als seine Zeitgenossen, eine fast durchgehend konsequente und deshalb terminologisch zu nennende Unterscheidung zwischen *ens* und *esse*. Dies löst den scheinbaren Widerspruch.³⁸ Die beiden Funktionsweisen des Verstandes heben nämlich jeweils einen anderen Aspekt der Wirklichkeit hervor:

*cum sit duplex operatio intellectus: una quarum dicitur quibusdam imaginatio intellectus, quam Philosophus . . . nominat intelligentiam indivisibilem, quae consistit in apprehensione quidditatis simplicis, quae alio etiam nomine formatio dicitur; alia est quam dicunt fidem, quae consistit in compositione vel divisione propositionis: prima operatio respicit quidditatem rei; secunda respicit esse ipsius.*³⁹

Der Begriff vermag daher niemals das Sein zu erfassen; dessen Vollzugscharakter ist vielmehr erst im Urteil repräsentierbar.⁴⁰ Daraus folgt noch keine sachliche oder sog. „reale“ Differenz, denn es könnte sich auch um so etwas wie eine Abstraktionsleistung handeln, in der das,

³⁶ ScG III, 65 (2398); darauf hat auch Oeing-Hanhoff (n. 34) hingewiesen; ScG I, 93 (786): *Omnia quae a Deo esse accipiunt, necesse est ut ipsius similitudinem gerant, et bona sunt*.

³⁷ *Ens et unum convertuntur*, 45 sq.

³⁸ Gilson, *Le Thomisme*, 60–62 (diese Passagen können auch gelesen werden als Erklärung dessen, was Gilson „essentialisme“ nennt; dieses, am Begriff orientierte Seinsverständnis ergibt sich aus der natürlichen Neigung des Verstandes, während der „existentialisme“ den Zusammenhang von Begriff und Etwas-Begreifen durchstößt).

³⁹ *Sent. I d. 19, 5, 1, ad 7; d. 38, 1, 3; in de trin. 5, 3; in Met. IX, 9 (1898)*.

⁴⁰ weitere Hinweise: 5.5 n. 160.

was sachlich identisch ist, unter verschiedenem Aspekt betrachtet wird. Aber auffällig ist, daß der Synthesis des Intellekts eine (anderweitig zu begründende) Komposition der Dinge entspricht. Thomas geht also nicht so weit wie Kant, aus dem synthetischen Charakter der Existenzurteile schon zu schließen, daß das Sein kein „reales Prädikat“ ist. Eine zweite Entsprechung besteht darin, daß so wie die Vollendung der Erkenntnis im Urteil, so die des Wesens im Sein liegt. Die an den oben zitierten Text anschließende Passage muß für das Folgende im Auge behalten werden. Thomas folgt darin durchaus Aristoteles, daß für ihn der Begriff keinen Wahrheitsanspruch erhebt; diesen setzt erst das Urteil, was nichts anderes bedeutet, als daß das Sein die Garantie der Wahrheit ist, auf diese Weise eine rationalistische Essenzenmetaphysik ausgeschlossen ist: *quia ratio veritatis fundatur in esse, et non in quidditate ... ideo veritas et falsitas proprie invenitur in secunda operatione.*⁴¹

6.2.4. Das intellectus-essentiae-Argument bei Thomas

Diese Aussage gilt es, wie gesagt, im Auge zu behalten, wenn wir nun zu den eigentlichen ontologischen Überlegungen übergehen, insbesondere beim ersten Argument, das in der berühmt gewordenen Fassung von „De ente et essentia“ vorgeführt sei:

*Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligitur de esse suo: possum enim intelligere quid est homo vel phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate.*⁴²

Der Grund, warum das Wesen zu denken ist, ohne daß sein reales Dasein mitgedacht werden muß, ergibt sich daraus, daß andernfalls jedes Wesen notwendig real sein müßte. Umgekehrt formuliert: Wenn das Wesen nur als seiendes zu denken wäre, dann wäre es als nicht-seiendes gedacht eben nicht dieses Wesen. Daher kann die quidditative Identität eines Dinges nicht sein

⁴¹ Sent. I d. 19, 5, 1, ad 7; d. 19, 5, 1: *veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate, sicut enim nomen entis ab esse imponitur ... ipsum es se rei est causa veritatis.* — Zur Lehre des Aristoteles von der Wahrheitsunfähigkeit des Begriffs hat J. Hirschberger den platonisierenden Ausdruck: *λόγος τῆς οὐσίας* ins Spiel gebracht, in dem doch so etwas wie eine „Seinsdarstellung“ (gewiß nach Regeln der Dialektik) impliziert sei: *Gesch. d. Philos.* I, 163.

⁴² IV (36); Sent. II d. 1, 1, 1: *ipsarum rerum naturae non sunt hoc ipsum esse quod habent: alia esse esset de intellectu cuiuslibet quidditatis, quod falsum est, cum quidditas cuiuslibet rei possit intelligi etiam non intelligendo de ea an sit.*

Sein enthalten, Sein also, mit Kant zu reden, kein reales Prädikat sein (der fundamentale Unterschied zu Kant soll hier unberücksichtigt bleiben).⁴³ Wenn man nun die angegebenen Beispiele beachtet — homo für eine reale, phoenix für eine bloß erdichtete Wesenheit —, scheint der Schluß um so näher zu liegen, daß in dieser Anwendung der *consideratio absoluta* auf den Zusammenhang von Sein und Wesen sich doch eine rationalistische Wesensmetaphysik anbahnt. Impliziert das Argument nicht, man könnte wissen, was der Mensch ist, ohne jedoch zu wissen, ob es so etwas gibt, sich also auf diese Weise im absolut empiriefreien Essentialismus zu bewegen, vollständig losgelöst von aller sinnlichen Erfahrung? In der Isolierung ließe sich in der Tat diese Konsequenz ziehen. In dieser Isolierung ging das Argument ein in den Streit der Thomisten für die Realdistinktion und wurde dort endlose Male wiederholt.

Was Thomas selbst angeht, so scheint sowohl die in seiner Metaphysik des Geistes grundgelegte Regel: *omnis cognitio incipit a sensu*, eine Wesenserkenntnis zu paralysieren, die ihre Herkunft aus der Sinneserfahrung vergessen machen wollte, als auch die Kopula, als welche Sein, wie wir oben gesehen haben, in wesensbestimmenden Sätzen vorzukommen hätte, ausdrücklich als sekundär zu bestimmen. Aber damit wären bestenfalls Konstatierungen, wenn nicht Widersprüche aufgelistet. Es muß sich also an der Formulierung des Gedankens selbst ablesen und zeigen lassen, warum eine Wesensmetaphysik weder in der Intention noch in der Konsequenz liegt. Es gilt darauf zu achten, was jenes „*ignorare an esse habeant*“ bedeutet.⁴⁴ Das „*ignorare*“ kann zum einen heißen: nicht wissen, ob die Wesenheit Sein hat, im Sinne des Unbekanntseins der Existenz; oder auch nur: nicht in die Betrachtung mit einbeziehen, nicht mitdenken. Im ersten Sinne wäre, so Masiello, das Argument als Ganzes gar nicht schlüssig; Thomas müßte sagen, wie es zur Erkenntnis der Existenz käme; ersteres einfach als „unbekannt“ zu bestimmen, macht es unplausibel, warum ihr Anderssein zur *essentia* „offensichtlich“ sein soll. Auch der sachliche Einwand, daß die Erkenntnis des einen und die Unkenntnis des anderen nicht die Andersheit der Gegenstände beweisen kann, benützt das „*ignorare*“ im ersten Sinn. Das „*ignorare*“ (bzw. „*intelligere*“) muß also in dem zweiten, anspruchloseren Sinn genommen werden; nur so bricht das Argument nicht aus einem Kernstück der thomasischen Erkenntnistheorie aus, die jede intu-

⁴³ W. Baßler, Kritik des Thomas ..., 8sq.; Oeing-Hanhoff, op. cit. p. 47.

⁴⁴ cf. R. J. Masiello, A Note on Essence and Existence, 491; er kritisiert auch die verstellenden Übersetzungen in den Ausgaben der letzten Jahrzehnte; dazu: J. Owens, 'Ignorare' and Existence, in: The New Scholasticism 46 (1972), 210—219.

itive Wesenserkenntnis verneint, da das Allgemeine nur per viam abstractionis aus dem individuell Existierenden erhoben werden kann.⁴⁵

Die Gegner dieses intellectus-essentiae-Arguments haben diese Abstraktionsmöglichkeiten zwar zumeist zugestanden, aber die Folgerung, Sein und Wesen seien deswegen als verschieden zu denken, nicht konzediert; es werde nicht etwas *Verschiedenes* gedacht, sondern nur etwas *verschieden* gedacht. Aber die Frage ist, ob denn Thomas selbst diese Konsequenz zieht. Er hatte ja nur gefolgert: Ergo patet esse est aliud ab essentia. Die Andersheit wird an dieser Stelle nicht weiter präzisiert — wie ohnehin an kaum einer Stelle.

Die Andersheit von Sein und Wesen ist aber durchaus keine durchgängige, und ab hier trennt sich nun der gedanklich gemeinsame Weg von Thomas und Kant. Thomas schließt nämlich unmittelbar die Hypothese an: nisi forte sit aliqua res, cuius quiditas sit ipsum suum esse. Wenn man dies so ernst nimmt wie Gilson, heißt das, der Unterschied von Sein und Wesen sei zuletzt doch theologisch (im Sinne der theologia philosophica!) fundiert;⁴⁶ Thomas unternimmt unmittelbar anschließend einen Beweisgang, in dem gezeigt werden soll, daß die Identität von Sein und Wesen nur ein singulärer Fall sein kann; insofern wäre also ein bestimmter Gottesbegriff Voraussetzung für die Lehre der sog. Realdistinktion.

Wir bleiben weiterhin bei diesem Text, um nun den Beweis der Einmaligkeit zu verfolgen. Thomas stellt zunächst Vervielfältigungsprinzipien auf, um dann mit Hilfe der Exhaustionsmethode zu zeigen, daß sich auf jene res, die durch die Identität von Sein und Wesen charakterisiert ist, jene nicht anwenden lassen. Man kann eine logische und eine ontologische Vervielfältigung unterscheiden: die erste geschieht per additionem differentiae: auf diese Weise wird die Gattung in die Arten vervielfältigt; die zweite durch diversis materiis: Auf diese Weise wird die Artform individuiert. Schließlich erwägt Thomas auch das Verhältnis eines Gehaltes zur durch Teilhabe erzeugten Vielheit seiner Realisierungen. Der Gedanke einer eigenständigen Realität eines solchen Gehaltes läßt sich nur mit Hilfe hypothetischer Beispiele (calor separatus), wie sie schon im Zusammenhang der Analogiestruktur im Partizipationsverhältnis auftraten, konstruieren. Substituiert man den separat existierenden Gehalt durch das reine Sein, dann läßt sich auch daran zeigen, daß das reine Sein durch keine der genannten Möglichkeiten spezifiziert oder individualisiert werden kann. Reines Sein

⁴⁵ sth. I, 86, 1.

⁴⁶ La preuve du „De ente et essentia“, in: Doctor communis 3 (1950), 257–260. Van Stennberghen, Le problème de l'existence de Dieu dans le „De ente et essentia“.

kann ja keine Differenz aufnehmen, denn diese würde eine Zweiheit schaffen, die das esse *tantum* gerade ausschließt. Jene Zweiheit entstünde durch eine zusätzliche Form, deren Status durch das esse *tantum* bereits transzendiert ist. Noch offenkundiger ist, daß ein solches esse sich auch nicht per materiam individuieren ließe, da die Aufnahme der materia ein Potentialitätsmoment implizierte, das im esse *tantum* notwendig auszuschließen ist.

Daraus folgt: Wenn also die „res“, die sich durch die Identität des Wesens mit dem Sein auszeichnet, nur eine sein kann, weil hier keiner der Multiplikationsfaktoren zu greifen vermag, dann *muß* in *allen* Dingen eine Andersheit von esse einerseits und quiditas (= natura = forma) andererseits angenommen werden: Unde reliquitur quod talis res, quae sit suum esse, non potest nisi una. Unde oportet quod in qualibet alia re praeter eam aliud sit esse suum et aliud quiditas.⁴⁷

Damit hat Thomas von Aquin die aristotelische Lehre von der Ousia tiefgreifend modifiziert, indem er gleichsam in ihr selbst eine Differenz ansetzt, die sie bei Aristoteles nicht aufwies. Das wichtigste Motiv dafür, um es nochmals zu benennen, ist die Integration des Substanzbegriffs in eine Metaphysik der Schöpfung. Jener kann nur dann kein Fremdkörper bleiben, wenn die Substanz die Züge ihres Geschaffenseins an sich trägt.⁴⁸ Wohl nochmals einen Schritt weiter weg von Aristoteles tut Thomas mit demjenigen Begriff, der jene Differenz fassen soll: Partizipation. Was Aristoteles für eine nichtssagende Ausrede gehalten hatte⁴⁹, macht Thomas zum Grundbegriff seines Denkens⁵⁰ — allerdings nicht ohne am Ende auch diesen Begriff wiederum „aristotelisch“ zu interpretieren. Das soll freilich nicht heißen, die Kombination verschiedener Traditionen und Konzeptionen hätte für Thomas ein zusätzliches inhaltliches Interesse.

Um den sachlichen Ansatzpunkt nochmals zu verdeutlichen: Wenn das Sein weder eine Resultante verschiedener Wesensinhalte noch ein Moment

⁴⁷ de ente 4 (26).

⁴⁸ Gilson, History, 423: „Giles had clearly seen that Aristotelian substances do not bear in their structure the mark of having been created; Thomastic substances certainly do bear that mark.“

⁴⁹ Met. 997 b 13–14; 991 a 21–22; 992 b 28–29; 1045 b 8–9; 1079 b 24–26; an zwei Stellen von unterschiedlicher Relevanz verwendet ihn Aristoteles selbst: Top. 121 a 11–12 und für die Lehre von der Fortzeugung der Arten als „Teilhabe“ an der Ewigkeit des Göttlichen: de an. 415 a 27–b 2; jene Stellen, die zu den malitösesten seiner Platon-Polemik gehören, waren immer wieder ein Problem für die meist platonfreundliche Kommentiertradition: e. g. Asclepius, in Met., CAG VI, 2 p. 47, 8–10.

⁵⁰ cf. C. Fabro, La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino, Turin 1950; L. B. Geiger, La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin, Paris 1953.

an diesen selbst sein soll, dann liegt es nahe, die Differenz als „Haben“ zu denken, zumal dann, wenn die Ursache dieses Habens nicht mehr als statisches Relatum gedacht oder überhaupt im Dunklen bleiben soll, sondern dafür ein dator, ein aktiver und personaler Grund der Teilgabe angesetzt wird. Dieser muß, das haben die obigen Überlegungen gezeigt, als Koinzidenz von Sein und Wesen gedacht werden. Damit ist aber nur erreicht, daß Wirklichkeit gedacht wird als Differenz von dem, worin Sein und Wesen identisch sind, und dem, worin sie auseinandertreten:

Manifestum est enim quod solus Deus est suum esse, quasi essentialiter existens, inquantum scilicet suum esse est eius substantia. Quod de nullo alio dico potest ... Oportet ergo quod quaelibet alia res sit ens participative, ita quod aliud sit in eo substantia participans esse, et aliud ipsum esse participatum.⁵¹

6.2.5. Die Stellung des Seins in der thomasischen Partizipationsmetaphysik

Aber was heißt „participatio“? Die wörtliche Erklärung: est autem participare quasi partem capere⁵², die auch die zeitgenössischen Scholastiker immer wieder angeben,⁵³ führt eher in die Irre. Es meint das Zukommen eines Gehaltes, ohne jedoch damit letztlich identisch zu sein; der Begriff erhält seine Bestimmung nicht aus der Etymologie, sondern aus seinem sachlichen Gegensatz: Quod enim totaliter est aliquid, non participat illud, sed est per essentiam idem illi. Quod vero non totaliter est aliquid habens aliquod aliud adiunctum, proprie participare dicitur.⁵⁴ Was Platon eingeführt hatte, um das Verhältnis von Ding — Idee zu fassen⁵⁵, überträgt Thomas auf das Verhältnis von Wesen und Sein bzw. Ding und Sein. Damit soll nicht intendiert werden, dieses esse (commune) zu einer Idee zu stilisieren⁵⁶, der Begriff dient vielmehr dazu, die Differenz termino-

⁵¹ qdl. III, 8; ScG II, 53 (1285): solus Deus est essentialiter ens, omnia alia participant ipsum esse; etc. etc.

⁵² in de hebd. II, 2 (24); in de coelo II, 18 (463): participare nihil aliud est quam ab alio partialiter accipere.

⁵³ Aegidius Romanus, Theor. 1 (Hocedez 2); Duns Scotus, ord. I d. 8 n. 37 (IV, 168).

⁵⁴ in Met. I, 10 (154); in de div. nom. IV, 14 (476).

⁵⁵ Phaid. 100 d macht μέθεξις und παρουσία zu konvertierbaren Termini; man könnte es vielleicht als das systematische Gegengewicht zur reinen, isolierten Ideenwelt beschreiben; die Anwesenheit der Idee (Gorg. 497 e) soll offenbar im εχειν mitgedacht sein.

⁵⁶ Das Modell: unpartizipiertes Eines — partizipiertes Eines — Partizipierendes (ἀμέθεκτος — μεθεκτός — μετέχων) findet sich bei Proklos, in Parm. 1070, 27–31; 1246, 14–24; cf. R. Roques, L'univers dionysien 1954 p. 73; Proklos genoß gerade wegen dieser Theorie im Mittelalter Ansehen: Aegidius Rom., qu. de esse, 5 (190): qui se plus intromisit

logisch zu fixieren. Die Differenz wiederum ist die Fassung der Kontingenz der Dinge: Wären sie mit ihrem Sein identisch, wären sie notwendig; die Nichtidentität besagt, die Dinge sind, indem sie Sein haben, oder noch schärfer: Ihr Sein-haben ist ihr Sein: ... cum omnia sint solum esse participantia.⁵⁷ Die oben gestreifte Idealisierung des Seins würde diesen Gedanken wieder dementieren, obwohl Thomas Partizipation auch als Verhältnis nach Analogie von Art und Gattung ansetzen kann: Hoc autem modo esse non participatur a creatura. Id enim est de substantia rei quod cadit in eius definitione. Ens autem non cadit in definitione creaturae ... Unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei.⁵⁸

Der Ansatz der Partizipation eröffnet dazu die folgende Grundkonzeption:

- Partizipation impliziert die Möglichkeit geschöpflicher Vielheit, denn in dem Partizipierenden liegt das Moment der Nachahmung, aus deren Unvollkommenheit wiederum die Möglichkeit der *Verschiedenheit* folgt.⁵⁹
- Die Verschiedenartigkeit ist zugleich eine *graduelle*⁶⁰, ohne daß dieser Gradualismus mit einer Schichtenontologie identifiziert werden dürfte. Das verhindert nämlich der Gedanke,
- daß das Verhältnis von Partizipiertem und Teilhabendem eines der *Ähnlichkeit*⁶¹ ist, die nirgends so intensiv wie im Sein ist, sondern auch die Einzigkeit des Grundes, der auch eine gleichsam horizontale Ähnlichkeit stiftet.⁶²

de modis participationis. — Jener Auslegung des Thomas, zu der insbesondere G. Siewerth, eingeständenermaßen unter Vernachlässigung entgegenstehender Texte (Die Abstraktion ..., 71), sich ausgesprochen hatte, hat J. Stallmach zugunsten der lectio difficilior widersprochen: Der ‚actus essendi‘, 142.

⁵⁷ ScG III, 19 (2006); in de causis VI (175): ens autem dicitur id quod finite participat esse.

⁵⁸ qdl. II, 2, 1; daran schließt Thomas die Begründung für die Unterscheidung von Ob- und Was-Frage.

⁵⁹ ver. 2, 4 ad 2: quia res creata imperfecte imitatur divinam essentiam, contingit esse diversas res diversimode imitantes; resp. art. CVIII, q. 2 (823); subst. sep. 8 (88).

⁶⁰ sth. I, 44, 1: omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius et minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissimum est; Sent. I d. 22, 1, 2.

⁶¹ sth. I, 4, 3: illa quae sunt a Deo, assimilantur ei, in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse; 93, 2: assimilantur aliqua Deo: primo quidem, et maxime communiter, in quantum sunt; pot. 2, 1: quaelibet creatura est ens secundum similitudinem ad ipsam; ver. 22, 2 ad 2: ipsum esse est similitudinem divinae bonitatis.

⁶² cf. vom Vf., nomina divina, 13 sq.; Platon, Menon 81 cd; Elias, in Isag., CAG XVIII, 1 p. 93, 23–28; Thomas Aqu., in de div nom. IX, 3 (833).

Das partizipative oder partizipierende Sein ist als eines zu denken, das schon durch sich selbst den Blick auf das weiterlenkt, daß dieses Sein verleiht; dieser Gedanke wird des öfteren vorgetragen, aber von der neothomistischen Konzentration auf die „quinque viae“ beharrlich vernachlässigt: Cum ergo omnia quae sunt, participant esse et sint per participationem entia, necesse est esse aliquid in cacuminae rerum quod sit esse per suam essentiam, id est quod sua essentia sit suum esse: et hoc est Deus.⁶³

Um dies ausführlicher zu zeigen, kehren wir wieder zu jener bereits erörterten Passage aus „De ente et essentia“ zurück. Dort geht Thomas von der noch allgemeineren Frage aus, worin das Zukommen von Bestimmungen, die einem Ding angehören, begründet liegt. Dafür stehen, systematisch betrachtet, nur zwei Möglichkeiten offen:

- entweder von innen, ex principiis naturae, so etwas wie das Lachen können nur dem Menschen, insofern er ein vernünftiges Wesen ist, zuzusprechen ist;
- oder von außen, ex principiis extrinseco, so etwa wie die Luft nicht qua Luft hell, sondern durch die Leistung einer von der Luft verschiedenen *Ursache* (nicht: Bedingung) als die Luft selbst hell wird.

Diese Alternative wendet Thomas auf die Frage an, wie nun das Sein dem durch es Seienden zukomme.

Im ersten Fall, wenn das Sein dem Inhaltskomplex des Wesens entstammte, wäre jener Widerspruch die Folge, der im Begriff der „causa sui“ liegt. Das Zugleichsein verschiedener, gegensätzlicher Bestimmungen wäre zu denken: Als Wesen wird es von sich selbst bewirkt, um aber wollen zu können, mußte es bereits wirklich sein. Wie sollte Nichtseiendes wirken können? Wenn es aber schon seiend ist, dann braucht es sich nicht mehr zu erwirken. Der Gedanke zerfällt in einen widersprüchlichen oder einen redundanten Gedanken.⁶⁴

⁶³ s. Joan. Ev., prol. n. 5; sth. I, 44, 1; ein Gedanke, der insbesondere von der platonischen Tradition immer wieder vorgetragen wird: Plotin, enn. IV, 7, 9; Augustinus, mor. Manich. II, 4, 6; PL 32, 1347; Anselm Cant., Monol. 1–4; fast wortgleich wie bei Thomas auch bei Bonaventura, myst. trin. I, 1, 17 (V, 47 a) si est ens per participationem, est ens per essentiam: quia participatio non dicitur nisi respectu alicuius essentialiter habiti ab aliquo, cum omne per accidens reducatur ad per se; sed quolibet ens aliud a primo ente, quod Deus est, habet esse per participationem, illud autem solum habet esse per essentiam: ergo etc.; cf. Sent. I d. 8 p. 2 q. 2 concl. (I, 168 a, b).

⁶⁴ de ente 4 (27); sth. I, 3, 4; wo der Gedanke in der klassischen Tradition auftaucht, ist er vermutlich stets nach der Hermeneutik der theologia negativa zu verstehen: Thomas von

6.2.6. Die Notwendigkeit einer eigenen *causa essendi*

Damit verschmilzt der Partizipationsgedanke mit dem bereits begegneten Begriff von Schöpfung als Statuierung, besser: als Teilgabe am Sein.⁶⁵ Es darf dies jedoch nicht so verstanden werden, als bedeutete Sein einfachhin die Gesamtheit der uns bekannten Wirklichkeit. Thomas gibt jener These den präzisen Sinn, daß Sein nur als Wirkung Gottes zu verstehen ist⁶⁶, ja geradezu dessen eigentümliche Wirkung ist⁶⁷, weil diese Funktion keine andere *causa* zu übernehmen imstande wäre.

Die Distanz, so lautet dazu sein eigentliches Argument, zwischen Sein und Nichtsein ist unendlich; die Unterschiede zwischen einzelnen bestimmten Formen sind aber nur endlich; daher findet sich bei diesen niemals die unendliche Kraft bzw. Mächtigkeit (*potentia*), um diese Kluft zu überwinden.⁶⁸

Sutton, *de esse*, 2 (Seńko 240); Hieronymus, in ep. ad Ephes. II, 3, 14; PL 26, 520 B: *ipse sui origo est, suaequae causa substantia, non potest intelligi aliunde quod subsistit*; PL 26, 488; Marius Victorinus, ad Cand. 18, 11 (Henry, 156): *Si enim prima causa, non solum omnium causa, sed et sibi ipsi causa est. Deus ergo a semet ipso et λόγος et deus est*; die Göttlichkeit aller in Gott Enthaltenen veranlaßt Meister Eckhart zu der gewagten Aussage: „Dô ich stuont in miner êrsten sache, dô enhave ich keinen got, und dô was ich sache min selbes“ (Pred. 52; DW II, 492; cf. p. 502 sq.); im Sinne der Selbsterziehung hatte schon Gregor v. Nyssa, *vita Moysis*, PG 44, 328 B: *ἔσμεν ἑαυτῶν τρόπον τινὰ πατέρες*, bei Novalis radikalisiert: „Der Mensch soll ein vollkommenes und Totales Selbstwerkzeug seyn.“ (Schriften 1968 III, 297; cf. Hegel, *Philos. des Rechts*, § 123 Zus.), die von Aristoteles abgelehnte Seelendefinition Platons als Selbstbewegung (leg. 395 c sq.) kehrt in der mittelalterlichen Bestimmung des Willens (Anselm v. Canterbury, *de concord. praesc.* III, 11; op. II, 283 sq.) und des freien Bürgers (Thomas Aqu., in Met. I, 3 nr. 58: *Ille homo proprie dicitur liber, qui non est alterius causa, sed est causa suiipsius*) wieder; auch Descartes meinte mit dem Begriff keine *causa efficiens*, sondern die Akzentuierung des *ens a se* (ep. 18.3.1641; III, 336; cf. Gilson, *Etudes sur le rôle* ..., 224–233); ansonsten ist die Ablehnung dieses Begriffes innerhalb der klassischen Tradition vielfach belegbar: Aristoteles, *gen. an.* 735 a 13 sq.; Augustinus, *de trin.* I, 1, 1; CL 50, 28: *Nulla enim omnino res est quae se ipsam gignat ut sit*; Alanus ab Insulis, *de art. cath. fidei* I, 8–9; PL 210, 600 A; Hugo v. St. Viktor, *Didasc.* VII, 17; PL 176, 825 CD; Richard v. St. Viktor, *trin.* I, 12; PL 196, 896 sq.; Albertus Magnus, *de causis* I, 1, 10; X, 381 a (B); Thomas Aqu., *ScG* I, 15 (123); *de princ. nat.* 4 (356); Conrad de Prussia, in *de ente, lect.* 10 (Bobik 67 sq.); Duns Scotus, *pr. princ.* III, 2 *concl. n.* 29 (Kluxen 36); schließlich auch Kant, *Nova dilucidatio* II, 6 (AA I, 394), und Nietzsche, *JGB* § 21 (KGA VI 2 p. 29).

⁶⁵ Sent. II d. 1, 1, 3; IV d. 5, 1, 3; *ScG* II, 21; III, 67; pot. 3, 4; ver. 5, 9, *de quatt. opp.* 4; *subst. sep.* 10; *qdl.* III, 3, 1; *comp. theol.* 70; 96; *sth.* I, 45, 3; 5; 90, 3.

⁶⁶ pot. 3, 5 ad 1: *esse quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino; sicut nec proprius effectus potest intelligi nisi ut deductus a causa propria.*

⁶⁷ pot. 7, 2.

⁶⁸ pot. 3, 5: *Non esse autem simpliciter in infinitum ab esse distat, quod ex hoc patet, quia a quolibet ente determinato plus distat non esse quam quodlibet ens, quantumcumque*

Thomas v. Aquin versucht, seine Lehre der Eigenverursachung des Seins an der aristotelischen Theorie der eidetischen Kausalität zu bewähren. Diese besagt soviel: Wenn eine Wirkung in der Form der Ursache gründet, es also so etwas wie einen spezifischen Effekt gibt, dann vermag das Erkennen diese Relation von beiden Seiten zu durchlaufen: Die Wirkung läßt auf die *forma causae* schließen, diese wiederum auf ihre Wirkung, verschiedene Wirkungen daher auf verschiedene Formen. Wenn nun aber verschiedene Formen zwar Verschiedenes kausieren, aber in einer Wirkung übereinkommen? Wenn obiges gilt, dann kann nicht irrationalerweise eine der verschiedenen Ursachen auch noch das Identische mitbewirken. Es wäre gegen die Voraussetzung zugleich die Unterminierung von rationaler Kausalität: *Unde si in aliquo uno effectu conveniunt, ille non est proprius alicuius earum, sed alicuius superioris, in cuius virtute agunt.*⁶⁹

Anders gewendet lautet das Argument: Die Dinge sind verschiedene, aber als Seiende eins. Unter dem Aspekt ihres Verschiedenseins können sie nicht Grund ihres Einsseins sein. Es bedarf also stets für das Eine im Verschiedenen einer Ursache, die aber außerhalb dieses Verschiedenen sein muß. Gerade der Seinsaspekt aber findet sich gemeinsam an allen sonst noch so verschiedenen Dingen. Daher schließt Thomas auf ein *principium essendi*, von dem alle verschiedenen Dinge ihr Sein haben.⁷⁰

Gemäß jenem Satz aus dem „*Liber de causis*“ (prop. 4): „*prima rerum creatarum est esse*“ muß alle endliche Kausalität als formierende Bestimmung des allgemeinen Seins gedacht werden:

ab alio ente distans invenitur; et ideo ex omnino non ente aliquid facere non potest esse nisi potentiae infinitae; pot. 3, 1 ad 3. — An dieser Stelle sei nur kurz darauf aufmerksam gemacht, daß in der mittelalterlichen, insbesondere in der augustinischen Tradition des Denkens der Umfang und die Intensität einer Ähnlichkeitsbeziehung häufig mit der Metapher des Raumes zum Ausdruck gebracht werden; auch Thomas formuliert die in der Vollkommenheitsstufe sich darstellende Ähnlichkeit nach dem Maß der „Nähe“, ScG III, 64 (2391): *Inveniuntur autem tanto aliqua perfectius ordinata esse, quanto magis sunt Deo propinqua . . .*; symb. a post. 1 (878); je vollkommener der Mensch ist, um so mehr gelangt er in Gottes Nähe (ScG III, 62), und um so mehr vermag er ihn zu erkennen (s. Matth. V, 2 n. 435); in div. nom. III (231). — Das umgekehrte Verhältnis, nämlich Ähnlichkeit als Metapher für räumliche Nähe, begegnet als Selbstverständlichkeit bei Quine, *The Roots of Reference* 1974 § 5.

⁶⁹ pot. 7, 2.

⁷⁰ sth. I, 65, 1: *Hoc autem quod est 'esse', communiter invenitur in omnibus rebus, quantumcumque diversis. Necesse est ergo esse unum essendi principium, a quo esse habeant quaecumque sunt quocumque modo.*

Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur et ipsum non praesupponit aliquem alium effectum; et ideo oportet quod dare esse in quantum huiusmodi sit effectus primae causae solius secundum proprium virtutem.⁷¹

Der Rang einer Ursache bestimmt sich durch die Allgemeinheit ihrer Wirkung, denn je mehr (ad plura) eine causa zu bewirken vermag, desto höher muß ihre virtus, d. h. ihr Wirkungspotential, ihre Mächtigkeit angesetzt werden. Daher hat — nach dem Gesetz der Proportionalität von Ursache und Wirkung — die höchste Ursache, das ipsum esse subsistens für den allgemeinsten Aspekt der Dinge aufzukommen: Omnibus autem commune est esse.⁷² Oportet igitur quod supra omnes causas sit aliqua causa cuius esse sit dare esse.⁷³

Damit ist keine Aushöhlung des Kausierungsvermögens endlicher Substanzen, das sowohl Inhalt ihres Seinsaktes als auch Inhalt des Schöpfungsaktes ist, intendiert, denn dadurch würden ja diese beiden aufgehoben.⁷⁴

⁷¹ pot. 3, 4; 3, 7: Ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus, et ideo soli Deo competit; in de causis 3 (82): esse enim quod est communissimum diffunditur in omnia a causa prima; ScG III, 66 (2412): Secunda autem agentia, quae sunt quasi particulantes et determinantes actionem primi agentis, agunt sicut proprios effectus alias perfectiones, quae determinant esse.

⁷² ScG II, 15 (923): Esse autem dicitur de omni eo quod est.

⁷³ ScG II, 15 (925); sth. I, 65, 3.

⁷⁴ sth. I, 23, 8 ad 2: Deus ... utitur causis mediis, ut ordinis pulchritudo servetur in rebus, et ut etiam creaturis *dignitatem causalitatis* communicet; Sent. II d. 1, 1, 4: ... ex bonitate ipsius, qui etiam *dignitatem causandi* aliis conferre voluit: das Kausierend-Sein gehört wie das Sein zu den primären Weisen, die göttliche Vollkommenheit zu repräsentieren; ver. 11, 1: prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sint, sed etiam quod causae sint; ScG I, 75 (644): diffundet suam causalitatem maxime ad multa; ScG II, 45 (1222): Perfectius igitur accedit res creata ad Dei similitudinem si non solum bona est sed etiam ad bonitatem aliorum agere potest; in Met. I, 1 (29); Gott ist also αἴτιον τοῦ αἰτίου (Plotin, enn. VI, 8, 18) in ursprünglicherem Sinne Ursache, in de causis 1 (29): causa prima est magis causa quam secunda: Albertus Magnus, sth. I. tr. 13 q. 55 n. 1 (XXXI, 558b): verum est quod Deus propriissime dicitur causa; Gott als Kausalitätsgrund auch bei Bonaventura, Sent. II. d. 3 p. 2 a. 1 q. 1, 6 (II, 118a): Deus ab initio mundi indidit rebus rationes causales; Thomas von Sutton, qdl. I, 9 (Schmaus 66 sq.): Hanc perfectionem Deus communicavit creaturis, ut sicut ipse bonitatem suam diffundeat in creaturas causando eas, ut haberent similitudinem suae bonitatis, ita creaturae naturaliter habeant suas perfectiones in aliis causare.

Das, was Thomas de „dignitas causalitatis“ nennt, gehört sachgemäß zu den wesentlichen Manifestationsweisen endlicher Selbständigkeit. Da sie aber zugleich Inhalt des Schöpfungsaktes ist, ergibt es keinen Sinn, zugunsten göttlicher Unumschränktheit die Wirkmächtigkeit endlicher Selbständigkeit zu sprengen; es gehörte ja nach Thomas gerade zur Vollkommenheit Gottes, an diesem Aspekt seines Vollkommenseins teilhaben zu lassen; diese würde also ebenso geschmälert wie unsere Erkenntnismöglichkeit; ScG III, 69 (2445): Detrahare ergo perfectionis creaturarum est detrahare perfectioni divinae

Allerdings ist ihre „Kraft“ eine vermittelte⁷⁵, sie wirken immer schon auf ein bereits Vorhandenes (*transmutant materiam*) und setzen als bestimmende und spezifizierende Ursachen die umgreifende *causa essendi* bereits voraus. Thomas gibt in diesem Zusammenhang zwei Bestimmungen, die bei Meister Eckhart wieder begegnen werden.

- Die Sekundärursachen etablieren ein bestimmtes Dieses (*esse hoc*)⁷⁶ und können deshalb von der reinen Seinsursache unterschieden werden als – Ursachen des „Werdens“.⁷⁷

An dieser Stelle muß auf die Differenz zu Aristoteles hingewiesen werden. Es fiel zwar für Aristoteles bekanntermaßen „wirken“ und „bewegen“ nicht ineins, gleichwohl war für ihn Bewegtheit der allgemeinste Aspekt dessen, was überhaupt einer Ursache bedürftig schien. Der Schöpfungsbegriff erfordert die Aufhebung jener kausalen Vermittlung von

virtutis; ScG II, 3 (869); die Leugnung der Kausalität charakterisiert Thomas: *Sed haec positio stulta est: quia ordinem tollit universi, et propriam operationem a rebus, et destruit iudicium sensus* (Sent. II d. 1, 1, 4): derselbe Gesichtspunkt kehrt wieder bei seiner Ablehnung des averroistischen *unus intellectus* (bei Heinrich v. Gent Kritik einer allgemeinen Erleuchtung: Sum. I, 2; 4rB). Die Dialektik dieses Gedankens, zugunsten der Vollkommenheit Gottes den geschöpflichen Substanzen ihre Kausierfähigkeit abzusprechen, hat Thomas mit dem Argument gezeigt, daß damit aus dem Inhalt des Schöpfungsaktes ein wesentliches Element herausdividiert wird. Historisch kann man den direkten Zusammenhang von Kausalität und Selbstsein immer wieder einer Rückprobe unterziehen:

- Wilhelm v. Auvergne ist sowohl der Theoretiker des *Seinsextrinsezismus* wie des medialen Status der Dinge im Verhältnis zur göttlichen Wirksamkeit: *trin. 11* (Switalski 77): *Omnium enim fluxuum a primo descendunt viae quaedam et fenestrae mediae naturae sunt, non causae, nisi aliquantulum abusive accepimus nomen causae.*

- Ebenso ist die Skepsis gegen Substantialität und Kausalitätsprinzip im 14. Jahrhundert simultan (e. g. Nikolaus v. Autrecourt, *Exigit*, ed. O'Donnell p. 237).

- H. Deku hat mehrmals auf den Schritt von der These der Alleinwirksamkeit Gottes (Luther; op. in Ps. 5, 9; WA V; 144) zur These von der Alleinwirklichkeit Gottes (Spinoza) hingewiesen: u. a.: *Logisierungen* p. 125 n. 250.

Auf ähnliche Weise würde die Interdependenz von Kausalität und Finalität (R. Spaemann, *Naturteleologie und Handlung*, 482) an der fast synchronen Verabschiedung nochmals plausibel; zum Okkasionalismus, der auf den Antiteleologismus des Spätmittelalters folgt: Spaemann-Jöw, *Die Frage Wozu?* p. 113; zur modernen Wissenschaftstheorie: dies., p. 247; cf. p. 24 n. 10; A. N. Whitehead, *Die Funktion der Vernunft* (dt. E. Bubser), Stuttgart 1974 p. 28.

⁷⁵ in de *trin.* 4, 1: *causa secunda non producit effectum nisi per virtutem causae primae*; in de *causis* 1 (23 sq.): Sent. II, d. 1, 1, 4; Augustinus, Conf. I, 6, 7; CL 27, 4; Duns Scotus, ord. I, d. 2 n. 80 (II, 177).

⁷⁶ ScG II, 21 (972): *Alia vero agentia non sunt causa essendi, sed causa essendi hoc, ut hominem vel album ... Per alias factiones fit hoc ens vel tale: nam ex ente praexistente fit hoc ens vel tale.*

⁷⁷ sth. I, 104, 1 ad 2: *non est causa essendi, sed fiendi tantum*; in div. nom. V, 1 (631).

„bewegt“ über „bewegt-bewegend“ zu „unbewegt-bewegend“ auf ein höheres, weil allgemeineres Niveau: das überhaupt Seiende zwingt zur Frage nach dem *principium essendi*.

Das neue scheint zweifacher Art:

- Der allgemeinste Aspekt ist das Seiendsein; letzte Konsequenz dieser These ist, daß nun auch dieses einer Ursache bedarf, *ens inquantum ens est, habet causam ipsum Deum*.⁷⁸
- Gott ist also diese eine Ursache, er wird nicht als *κινῶν ἀκίνητον* begriffen: *Deus igitur non agit tantum movendo et transmutando*.⁷⁹

Was ersteren Gesichtspunkt angeht, so wird darin auch eine neue Konzeption von Metaphysik sichtbar, die in der Statuierung einer „ontologischen Differenz“ sowohl die aristotelische Gegenstandsbestimmung der Ersten Philosophie als auch die Grundfrage als Struktur von Wissenschaft beibehalten konnte. Dies ging durch die Differenz von *ens* und *esse* auch über Avicenna hinaus⁸⁰ und blieb von den Anwälten des Aristotelismus nicht unwidersprochen. Siger von Brabant wird die avicennische Erklärung als Einwand wiederholen.⁸¹

Daran läßt sich noch ein weiterer Gedanke anschließen, der sich zwar aus dem Duktus des Voraufgegangenen ergibt, gleichwohl eine weitere, über Aristoteles hinausreichende Dimension eröffnet. Wenn die Wirkfähigkeit der Dinge eine Kooperation göttlicher Mächtigkeit in Anspruch nimmt, dann müßte jene offenbar erlöschen, sobald diese ihre Kooperation aufkündigte.⁸² Sollte, wenn der Zusammenhang von *actus* und *agere* ernst zu nehmen ist, nicht dies analogie auch für das Dasein gelten? Wenn

⁷⁸ in Met. VI, 3 (1220).

⁷⁹ ScG II, 16 (935).

⁸⁰ Met. I, 2 (Van Riet 14): *principium non est principium omnium entium. Si enim omnium entium esset principium, tunc esset principium sui ipsius; ens autem in se absolute non habet principium; sed habet principium unumquodque esse quod scitur.*

⁸¹ qu. in met., Int. q. 2 (Graiff 5): *entis, secundum quod ens, non est principium; IV, comm. (Graiff 185): Si enim quaeratur quare est magis aliquid in rerum natura quam nihil, in rebus causatis loquendo, contingit respondere quia est aliquid Primum Movens immobile et Prima Causa intransmutabilis. Si vero quaeratur de tota universitate entium quare magis est in eis aliquid quam nihil, non contingit dare causam, quia idem est quaerere hoc et quaerere quare magis est Deus quam non est, et hoc non habet causam; zu den genannten Autoren vgl. die einzelnen Abschnitte bei A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik*, 1965; die Eingangsfrage Sigers scheint die erste Form jener durch Leibniz berühmt gewordenen, von Kant, Schelling, Jaspers, Heidegger wiederaufgegriffenen Frage zu sein.*

⁸² Albertus Magnus, sth. I tr. 6, q. 26 C, 2 (2) (XXXIV, 1, 197 a): *Si prima causa omnino subtraheret causalitatem, secunda nec esset nec operetur.*

zudem die Ausgangsthese wieder herangezogen wird, daß das Wesen nicht seine eigene Realisierung zu induzieren vermag, dann scheint es auch als Kompositionselement im konkreten Ding keine Garantie des Fortbestehens mit sich zu bringen. Wenn zuletzt noch das thomasische Schöpfungsverständnis als *dependentia* berücksichtigt wird, dann müßte eine maximale Approximation derjenigen Gründe erreicht sein, die eine Ursache des Seins fordern, und derjenigen, die eine Ursache des Fortbestandes fordern. Unter dem Schwergewicht patristischer Aussagen, in denen die allgemeine Providenzfunktion der antiken Gottheit zu einer jedem einzelnen Dinge zugute kommenden Erhaltungsleistung konkretisiert wurde⁸³, ergibt sich diese neue Variante des Kontingenzproblems, das Thomas mit demselben Ansatz auffängt: *Deus non alia operatione producit res in esse et eas in esse conservat.*⁸⁴ Denn so wie die Luft nicht durch sich selbst hell ist, ihre Helligkeit vielmehr die ständige Wirksamkeit einer Lichtquelle verlangt, so kann auch Seinsgründung nicht als eine einmalige Setzung verstanden werden, sondern als einer beständigen Erhaltungsleistung der *causa essendi* sich verdankend: Die Einheit von Seinsgründung und -erhaltung ist so eng, daß umgekehrt Vergehen nicht zu begreifen ist als ein eigener, neuer Akt des Seinsentzuges und der Vernichtung, sondern als ein Aufhören jenes Wirkens, dem das endliche Seiende seine Fortdauer verdankt: *si Deus*

⁸³ Augustinus, *de gen. ad litt.* IV, 12, 22 (PL 34, 304): *Creatoris namque potentia, et omnipotentis atque omnitenentis virtus, causa subsistendi est omni creaturae: quae virtus ab eis quae creata sunt regendis, si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret*; Hilarius, in *Ps.* 91 n. 7; PL 9, 498 AB; Vigilius v. Thapsos, *de unit. trin.* 7; PL 42, 1162: *Et propterea quantum ad se attinet, ex eo quod est, in id quod non est: id est, in nihilum, nisi perpetua gratia fecerit, naturae suae qualitate vertenda est*; Cassiodor, *de an.* 18; CL 96, 574: *Nam sicut praeter te existere non coepimus, ita et sine te proficui non valemus. Omnia vergunt nihilominus in ruinam quae a maiestate tuae pietate fuerint segregata ...*; Gregorius Magnus, *Moral.* XVI, 37, 45; CL 143 A p. 825: *Cuncta quippe ex nihilo facta sunt eorumque essentia, rursum ad nihilum tenderet, nisi eam auctor omnium regimines manu retineret. Omnia itaque quae creata sunt, per se nec subsistere praevalent nec moveri; sed intantum subsistunt, in quantum ut esse debeant acceperunt.* — Descartes wird später die creatio continua mit der Zeitlichkeit begründen: *ex hoc quod jam simus, non sequitur nos in tempore proxime sequenti etiam futuros ...* *Princ.* I, c. 21; *op.* VIII p. 13; *Med.* III, 31; *op.* VII p. 48 sq.

⁸⁴ *pot.* 5, 1 ad 2: *ScG* III, 65 (2399): *oportet quod idem sit causa rei, et conservationis ipsius: nam conservatio rei non est nisi continuatio esse ipsius*; *sth.* I, 9, 2: *non enim aliter eas in esse conservat quam semper eis esse dando*; *sth.* I, 104, 1 ad 4; die Erhaltung, die Platon als Funktion seines Vollkommen- bzw. Gutseins dachte (*Phaid.* 99 c; *rep.* 608 c: *τὸ δὲ σφῆζον καὶ ὠρελοῦν τὸ ἀγαθόν*), wird im Neuplatonismus zu einem Aspekt des ersten Prinzips: Plotin, *enn.* VI, 9, 6; V, 3, 15; Syrianus, in *Met.* CAG VI, 1 p. 60, 7–8; Proklos, *Elem. theol.* 13; *de mal. subst.*, 201 (Cousin); schon Theophrast sagt, *Met.* I, 4 (Ross-Fobes 4): *θεία γὰρ ἡ πάντων ἀρχή, δι' ἧς ἅπαντα καὶ ἔστιν καὶ διαμένει.*

rem aliquam redigeret in nihilum, hoc non esset per aliquam actionem, sed per hoc quod ab agendo cessaret.⁸⁵ Das diaphanum, das medium, bietet nun die Manifestationsbasis für das Scheinen des Lichtes, es bringt keinerlei Konstanzgarantie mit. Es nimmt das Licht auch nicht so auf, daß es diese Qualität auch noch behielte, wenn die Lichtquelle schon erloschen ist (so wie ein erwärmter Stoff). Unter diesen beiden Aspekten dient das Licht zur Illustration der Seinsteilhabe; ohne die Kraft (virtus) des Seinsgrundes vermag kein Ding etwas zu seiner Selbsterhaltung: si ad momentum subtraheret Deus virtutem suam a rebus conditis, omnis in nihilum redigerentur, et esse desinerent.⁸⁶ Dies aber kann ontologisch nun wiederum durch die bereits anderweitig eingeführte These aufgefangen werden, nach der Sein sich auf eine solche Weise vom Wesen unterscheidet, daß dieses dem Sein gegenüber keine gründende oder erhaltende Funktion ausüben vermag.

Quod autem pertinet ad naturam superioris generis, nullo modo manet post actionem agentis: sicut lumen non manet in diaphano, recedente illuminante. Esse autem non est natura vel essentia alicuius rei creatae, sed solius Dei . . . Nulla igitur res remanere potest in esse, cessante operatione divina.⁸⁷

Es könnte angesichts dieser Aussagen der Schluß gezogen werden, daß der schöpfungstheologische Aspekt der Kontingenz den originär aristotelischen Begriff von Sein als Selbständigkeit nun gänzlich ausgehöhlt habe.⁸⁸ Aber so wie in der klassischen Gnadentheologie die Freiheit vom Mehr an Gnade profitiert⁸⁹, so ist auch ein Mehr an Teilhabe ein Mehr an

⁸⁵ sth. I, 104, 3 ad 3; pot. 5, 3 ad 2; Duns Scotus, ox. IV d. 1 q. 1 n. 33 (XVI, 95 a): annihilare non est agere positive, sed non agere, id est, non conservare.

⁸⁶ s. Joan. Ev. I, 5 (135); cf. Et. Gilson, Virtus essendi, in: Med. Stud. 26 (1964), 1–11.

⁸⁷ ScG III, 65 (2403).

⁸⁸ Auch Sartre hat darin eine unvereinbare Alternative gesehen, L'Être et le Néant ³³1950 p. 32: „la théorie de la création continuée, en ôtant à l'être ce que les Allemands appellent la ‚selbständigkeit‘, le fait s'évanouir dans la subjectivité divine.“

⁸⁹ cf. sth. I, 83, 1 ad 3: noch Descartes, Med. IV, 8: nec sane divina gratia nec naturalis cognitio umquam imminuunt libertatem, sed potius augent et corroborant (op. VII, 58). Es muß noch bemerkt werden, daß diese Dialektik von Mehr-Haben im Sinne von Abhängigkeit und Mehr-Sein im Sinne von Selbständigkeit in unserem Jahrhundert von Louis Lavalie sowohl in seiner Seins- wie in seiner Freiheitslehre, und zwar gerade am Begriff der Teilhabe neu entdeckt wurde; er schreibt in einem Brief an M. F. Sciacca: „Il (le mot participation) évoque un acte qui nous fait être par lui (Dieu) et grace à lui (puisqu'il nous en donne d'abord, si vous voulez, la puissance), mais cet acte, c'est nous qui l'accomplissons. Dieu nous donne notre liberté (et les condition qui la rendent possibles): c'est-à-dire le pouvoir de nous faire nous-mêmes ce que nous sommes.“ (11. X. 1949; ed. Giornale di Metafisica, 7, 1952 p. 495); p. 489: „c'est notre subordination à Dieu qui nous libère, au lieu de nous asservir.“; De l'Acte, 223; Intimité spirituelle, 244.

Selbständigkeit: die Substanz ist Seiendes, hat „mehr“ an Sein als das Akzidens, so daß Thomas die maximale Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf gerade ins *Sein* legt. Die Seinsverleihung entstammt zudem einem Schöpfungswillen, der sich selbst nicht wieder zurücknimmt⁹⁰, und gilt einer Form, mit der sie — in sich betrachtet — auf untrennbare Weise verschmilzt:

Creaturarum autem naturae hoc demonstrant ut nulla earum in nihilum redigatur; quia vel sunt immateriales, et sic in eis non est potentia ad non esse; vel sunt materiales, et sic saltem remanent secundum materiam, quae incorruptibilis est ... Redigere etiam aliquid in nihilum non pertinet ad gratiae manifestationem, cum magis per hoc divina potentia et bonitas ostendatur, quod res in esse conservat. Unde simpliciter dicendum est quod nihil omnino in nihilum redigetur.⁹¹

6.2.7. Das neue Verhältnis von forma und esse

An dieser Stelle wird nun die Frage dringlich, wie und wie sehr durch die genannten Explikationen der ontologische Status der forma betroffen ist. Schematisch läßt sich das Stadium bei Thomas als weitere Depotenzierung bezeichnen. War für Platon das εἶδος zugleich die eigentliche Wirklichkeit, so war es bei Aristoteles zwar immer noch das Wirkliche, das aber jetzt zu seiner Realisierung eines anderen, wenn auch rein potentiellen, d. h. nicht-seienden Elementes bedurfte. Das Gemeinsame des Formbegriffes Platons und des Aristoteles war die monopolistische Funktion der Seinsvermittlung und die unerläßliche Erkenntnisrelevanz. Die aristotelische Kritik richtet sich nicht gegen diese Funktion, sondern dagegen, daß die platonischen Ideen, so wie Aristoteles sie verstand, diese zu leisten nicht imstande sind. So wird die platonische Idee, die ja Erkenntnisgegenstand war, im aristotelischen Eidos zum Erkenntnisgrund, und dadurch

⁹⁰ pot. 5, 3: non est impossibile Deum res ad non esse reducere; cum non sit necessarium eum rebus esse praebere, nisi ex suppositione suae ordinationis et praescientiae, quia sic ordinavit et praescrivit, ut res in perpetuum in esse tenet; die seinstiftende Funktion der forma steht also stets unter dem Vorbehalt des göttlichen Willens (sth. I, 104, 1 ad 1: suppositio tamen influxu Dei), aber dessen Idealität mit seiner Weisheit verbürgt die Seinskonstanz: qdl. IV, 3, 1; auch Platons Demiurg garantiert mit seinem gutförmigen Willen das Fortbestehen der Götter: Tim. 41 ab.

⁹¹ sth. I, 104, 4; Gilson, L'Etre 93, konnte daher schreiben: „C'est un fait de plus inattendu, que l'univers de saint Thomas, effet contingent d'une volonté divine suprêmement libre, possède néanmoins, le même stabilité et la même perdurabilité dans l'être que les mondes d'Aristote et d'Averroès, que leur dieu produit pourtant avec la nécessité d'une nature.“ cf. p. 93 sqq.; A. Maurer, Med. Philos., 115.

übrigens gegen eine nominalistische Interpretation paradoxerweise immunisiert: Wird nämlich die *ἰδέα* zum Begriff, wird unmittelbar dieser zum Erkenntnisobjekt⁹², der in der aristotelischen Tradition den Status als *medium quo* hat. Entscheidend ist aber in unserem Zusammenhang die ontologische Bestimmung: *φανερὸν ὅτι ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργειά ἐστιν*.⁹³

Beachtenswert scheint, daß eine Depotenzierung der *forma* unter der Maßgabe des Schöpfungsbegriffes auch in der platonisierenden Tradition erfolgte, also historisch früher, der thomasischen Depotenzierung aber durchaus analog. Wird dort Gott als *forma*, ja als „*forma omnium formarum*“⁹⁴ verstanden, und die Schöpfung als Formierung⁹⁵, dann muß jede geschöpfliche Form selbst schon als formiert gedacht werden. Aus diesem Grund sagt noch Nikolaus von Kues — ganz der chartreser Tradition folgend —, die geschaffene *forma* sei keine reine *forma*⁹⁶, und Jean Gerson, sie enthalte selbst schon ein Moment der Potentialität.⁹⁷

Was nun Thomas von Aquin angeht, so ist bei ihm letztlich dasselbe Motiv wirksam; es bildet aber nicht schlechthin das Vorzeichen, nach dem alle Inhalte der aristotelischen *Metaphysik* verändert würden. Thomas entwickelt seine Modifikation (wie zuvor schon Avicenna) auch aus immanenten Gründen.

Wie A. Maurer in einer ausgezeichneten Studie gezeigt hat⁹⁸, identifiziert Aristoteles und die ihm folgende Tradition (Alexander v. Aphrodisias; Asclepius; Themistius; Averroes) Wesen und Form. Auch hier scheint Avicenna der Wendepunkt gewesen zu sein: die *essentia* enthält die *forma* als ihren Teil. Thomas akzeptiert dessen Lehre und Argumente gegen Averroes. Wenn es stimmt, daß Wesen und Definition sich inhaltlich nicht unterscheiden, dann muß das Wesen natürlicher Dinge die Materie

⁹² so etwa die These des Petrus Aureoli.

⁹³ Met. 1050 b 2; 1032 b 1; 1033 b 17; 1022 a 14 sq.; 1035 b 15 sq., de an. 412 a 19–21; weitere Belege: I. Düring, *Aristoteles*, 49–51.

⁹⁴ Augustinus, sermo 117, 2, 3; PL 38, 662; Alanus, Theol. Reg. 13–17; PL 210, 629 sq.; Nikolaus v. Kues, Apol., op. II, 26: *Forma vero, quae dat esse, Deus est, qui firmat omnem formam*.

⁹⁵ Die augustininische Tradition benutzte es auch als Leitbegriff für die Heilsgeschichte, Bonaventura, Solil., prol. 2 (VIII, 286): *formata per naturam, deformat per culpam, reformata per gratiam*.

⁹⁶ Apol., op. II, 8: *omnis forma, quae non Deus, non sit proprie forma, quia formata ab ipsa incontracta et absoluta forma*.

⁹⁷ de causa finali III, 3 (IX, 615): *forma nulla creata est simpliciter purus actus, sed semper cum potentia permixtus multis modis*.

⁹⁸ Form and Essence in the Philosophy of St. Thomas, in: Med. Stud. 13 (1951), 165–176.

umfassen, weil andernfalls eine Definition natürlicher Dinge von einer Definition mathematischer Gegenstände sich nicht unterscheiden.⁹⁹ Aristoteles hatte diese Schwierigkeit gesehen und mit dem Hinweis zu lösen versucht, die Materie werde bei der Definition körperlicher Substanzen „hinzugefügt“. Aber das, so sagt Thomas, sei die Weise, wie Akzidentia definiert würden, die ja keine Wesen im Vollsinn darstellen.¹⁰⁰ Auch die andere Variante, das Wesen als Relation von forma und materia zu verstehen, hätte desgleichen zur Folge, daß es zu einem Akzidens würde, zu einem äußerlichen Element; dagegen sprechen die Einwände, die Aristoteles selbst gegen die Ideenlehre vorgebracht hat: die (ontologische) Separierung des Erkenntnisgrundes zerstört diese ihre Funktion: Daher: Relinquitur ergo quod nomen essentiae in substantiis compositis significat id quod ex materia et forma compositum est.¹⁰¹

Der veränderte ontologische Status läßt sich nirgends besser zeigen als dort, wo Thomas die Theorie der Form für eine theologische Sonderlehre beansprucht: in der Angelologie.¹⁰² Wenn die reine forma als reine intelligentia zu denken ist, dann kann dort keine materia hinzukommen. Zwar ist die materia qua Prinzip niemals als selbst materiell im Sinn von

⁹⁹ de ente et essentia 2 (5); diese in der philosophischen Axiomatik angesiedelte Frage ist für die Anthropologie von entscheidender Bedeutung; denn der Mensch muß sich nach Thomas ebenso verstehen, in de an. II, 1 (213): cum anima sit forma, oportet quod in definitione eius ponatur materia sive subiectum eius, d. h., Sent. III d. 5, 3, 2 ad 2: non tantum ab anima habet homo quod sit persona, sed ex ea et corpore, cum ex utriusque subsistat; mit dem Satz: anima mea non est ego (in 1 Cor. 15 nr. 924) wendet sich Thomas von einer Tradition ab, die dies behauptet hatte: Platon, Alc. 130 c; Aristoteles, Met. 1043 b 3–4; Kleanthes, SVF I, 538; Albertus Magnus, Metaph. I, 2, 9 (XVI, 266): homo tantum est intellectus, II, 12 (103 a): quod homo, solus intellectus sit ...; man kann allerdings auch in dem Literaturgenus der „Soliloquia“ schon eine gewisse Distanzierung sehen: das „Selbstgespräch“ ist in der Regel ein Dialog von Mensch und Seele: Augustinus, Anselm, Hugo v. St. Viktor, Bonaventura.

¹⁰⁰ l. c.

¹⁰¹ op. cit. II (6 bis).

¹⁰² Daß dies kein originär philosophisches Thema ist, bedeutet nicht, daß es nicht doch philosophisch relevant werden könnte. Auf den Modellcharakter der thomasischen Analogie für die Leibniz'sche Monadologie und der suarezianischen für die cartesische Mechanik haben wir bereits hingewiesen. Umgekehrt begegnet die spezifische Unterscheidung der Engel (de ente IV n. 25: quot sunt ibi individua tot sunt ibi species) als Gedanke schon bei den platonischen Idealzahlen und den peripatetischen Gestirntelligenzen (cf. H. Deku, Konkurrenzlosigkeit, 113). Auf die Relevanz der Engellehre für die Ontologie hat auch Gilson hingewiesen: „Il n'est pourtant pas de point d'où l'on découvre mieux le sens et la portée de la réforme existentielle imposée par saint Thomas à la métaphysique grecque. Il importe donc d'y insister, d'autant plus que cette réforme fut l'un des événements majeurs qui jalonnent l'histoire de la philosophie.“ Le thomisme, 234.

körperlich vorgestellt worden¹⁰³, aber als ein Koprinzip kann es nicht für ein Wesen in Frage kommen, das durch Erkenntnis definiert ist.

Videmus enim formas non esse intelligibiles in actu nisi secundum quod separantur a materia et a conditionibus eius; nec efficiuntur intelligibiles in actu, nisi per virtutem substantiae intelligentis secundum quod recipiuntur in ea et secundum quod agentur per eam. Unde oportet quod in qualibet substantia intelligente sit omnimoda immunitas a materia.¹⁰⁴

Damit aber entfällt nicht nur die Materie als principium individuationis, was Thomas mit der Lehre der spezifischen Individualität auffängt, sondern auch als Kontingenzprinzip.¹⁰⁵ Die „Augustinisten“ – und daran zeigt sich der Aussagewert solcher Etikettierungen – haben in der Folge von ibn Gabirol einen universalen Hylemorphismus angenommen, der auch noch als Konstitutionsmodell für die Geistseele und die reinen Geister diente. Die dort anzusetzende Materie nannte man *materia spiritualis*.¹⁰⁶

Wenn aber aus den genannten Gründen für Thomas v. Aquin eine solche *materia spiritualis* als Kontingenzelement nicht in Frage kommt, dann scheint sich das Problem der Kontingenz hier erneut zu stellen. Aber es scheint nur so; es war ja bereits gezeigt worden, daß das Wesen zwar *forma* und *materia* umgreift, das Wesen aber als es selbst noch keine Wirklichkeit enthält oder auch nur generiert. Mit dem neuen Status der *forma* als *Teil* des Wesens ist nun auch ein neuer Status für das Ganze, nämlich das Wesen, gegeben:

- die *forma* ist nicht mehr von sich selbst her Seinsgrund; genau dies hat ihr Aristoteles aber zugeschrieben.¹⁰⁷ Auf dem Hintergrund einer

¹⁰³ Plotin, enn. III, 6, 7, 4; II, 4, 12, 31; Simplicius, in de coelo CAG VII, 642, 23–24; Thomas Aqu., de ente IV (23): cum materia non dicatur corporalis nisi secundum quod stat sub forma corporali; ähnlich ist die Eins als Prinzip der Zahlen nicht selbst Zahl: enn. III, 8, 9, und die Bewegung nicht selbst bewegt: Proklos, in Parm. 1075.

¹⁰⁴ de ente IV (22); sth. I, 50, 2; 75, 5.

¹⁰⁵ ein willkürlich herausgegriffenes Beispiel: Alexander v. Aphrodisias, in Met., CAG I, 804: τὰ ὅλην ἔχοντα δύνανται μὴ εἶναι. Aristoteles, Met. 1032 a 20–22.

¹⁰⁶ Schon Aristoteles hatte unterschieden zwischen ὅλη αἰσθητή und ὅλη νοητή: Met. 1036 a 8–12; Plotin, enn. II, 4: περὶ τῶν δύο ὁλῶν; Thomas Aqu., in Met. VII, 10 (1496); VIII, 5 (1760); die geistige Materie spielt auch bei Petrus Olivi eine große Rolle, ja noch bis in die Renaissance, bis Melanchthon und Descartes (cf. A. Dempf, Et. Gilson, in: Phil. Jb. 62, 1953 p. 257); zur „Geistmodalität der physischen Materie“ in der Neuzeit: H. Deku, De nihilo, 58.

¹⁰⁷ Met. 1041 b 27–28; 1043 a 2; de an 414 b 12 etc.; die häufig verwendete Fügung αἴτιον τοῦ εἶναι geht zwar „bei Thomas v. Aqu. in den Ausdruck *causa essendi* ein“ (H. Seidl, Einleitung I p. XXXIV n. 16), aber aus der philologischen Äquivalenz darf keine ontologische Statusgleichheit geschlossen werden.

creatio ex nihilo, der weder eine ewige Materie noch eine ewige Formenwelt¹⁰⁸ vorgegeben ist, bedarf es einer Ursache unendlicher Mächtigkeit, wie sie nur dem ipsum esse subsistens zukommen darf (cf. supra). Dieser Schöpferkraft entstammt auch die forma.

- Daraus folgt als zweites: Im Verhältnis zu einer seinsstiftenden causa muß auch die forma noch als passiv, als in Möglichkeit gedacht werden. Die Aktuierung der forma gründet also zuletzt im Sein: ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum.¹⁰⁹ Damit ist eine Dissoziierung von forma und actus ausgesprochen, die in ihrer Tragweite kaum überschätzt werden kann. Gilson hat sie eine Revolution von völlig einzigartiger Bedeutung genannt: „Thomas Aquinas could not posit existence (esse) as the act of a substance itself actualized by its form, without making a decision which, with respect to the metaphysics of Aristotle, was nothing less than a revolution. He had precisely to achieve the dissociation of the two notions of form and act. This is precisely what he has done und what probably remains, even today, the greatest contribution ever made by a single man to the science of being.“¹¹⁰

Was also an den Engeln als reinen Formen deutlich wird, daß auch sie eines aktuierenden Seins bedürfen, so daß sie in der Dualität von forma und esse — oportet quod in intelligentis sit esse praeter formam; et ideo dictum est quod intelligentia est forma et esse¹¹¹ — keine reinen Akte sein können, muß von den materiellen Substanzen ebenfalls gelten. Thomas zieht hieraus die Konsequenz und scheut sich nicht zu sagen: In substantiis enim ex materia et forma compositis tria invenimus, scilicet materiam et formam et ipsum esse.¹¹² Hier stellt sich die Frage, was diese Konzeption

¹⁰⁸ Met. 1043 b 13 sqq.; gen. an. 731 b 35; de coelo 282 a 31.

¹⁰⁹ sth. I, 4, 1 ad 3; subst. sep. 8 (89): potentia substantiae spiritualis attenditur solum secundum ordinem ipsius ad esse; potentia vero materiae secundum ordinem et ad formam et ad esse; sth. I, 50, 2 ad 3: posito quod ipsa forma subsistat non in materia, adhuc remanet comparatio formae ad ipsum esse ut potentiae ad actum; ScG II, 54 (1291): ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus; qdl. VII, 3, 2; de an. 6.

¹¹⁰ Being and some philosophers 1952 p. 174; Maimonide et la philosophie de l'Exode: „L'événement philosophique le plus important qui se soit produit depuis la fin de la philosophie grecque est probablement la distinction introduite par saint Thomas d'Aquin entre deux ordres d'actualité, celui de la forma, qui correspondent à la specification des êtres et celui de l'esse qui correspondent à leur existence.“ H. Deku, Correctorium, 119 n. 48; J. Owens, Accidental and Essential Character, 22.

¹¹¹ de ente IV (26); in de heb. II 834): quaelibet forma est determinativa ipsius esse, nulla earum est ipsum esse, sed est habens esse.

¹¹² de an. 6.

für das Verhältnis von *actus* und *potentia* bedeutet, denn nach diesem war ja das von *forma* und *materia* als proportional gedacht worden. Wie steht es damit, wenn einerseits materiefreie, aber doch kontingente Substanzen angesetzt werden und andererseits die hylemorphe Komposition ganz auf den essentiellen Aspekt der materiellen Substanzen reduziert wird, das esse als *Akt*prinzip somit hinzukommen muß? Auch hier kann man nochmals die Konsequenz des Thomas betrachten, mit der er seinen Ansatz weiterdenkt.

Zum einen verliert *expressis verbis* der Hylemorphismus seinen vom antiken Aristotelismus eingeführten und vom mittelalterlichen Augustinismus *mutatis mutandis* fortgeführten Status als Inbegriff endlicher, d. h. kontingenter Wirklichkeit. Thomas übernimmt zwar die allgemeinste Strukturbestimmung der Dualität, aber ihre inhaltliche Bestimmung ist die von Akt und Potenz, nicht von Form und *Materia*: *compositio actus et potentia est in plus quam compositio formae et materiae*. Unde *materia et forma dividunt substantiam naturalem: potentia autem et actus dividunt ens commune*.¹¹³ Akt und Potenz, und das heißt nach dem bisherigen nichts anders als Sein und Wesen, bilden daher den äußersten Horizont, in dem materielle und immaterielle Substantialität gedacht wird.¹¹⁴ Demgegenüber wird der Hylemorphismus zum Prinzipienpaar einer sozusagen regionalen Ontologie. Aber auch dort betrifft er streng genommen nur den Wesensaspekt.¹¹⁵

Deshalb — wir kommen zur zweiten der oben gestellten Fragen — tritt bei den materiellen Substanzen das Akt-Potenz-Verhältnis zweimal auf:

in rebus compositis est considerare duplicem actum, et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia et forma, est ut potentia respectu ipsius esse, inquantum est susceptiva eius.¹¹⁶

Mit diesem Prinzipienpaar kann nun auch ein Problem gelöst werden, welches sich im Gedanken der Teilhabe verbirgt, die Einheit des Dinges.

¹¹³ ScG II, 54 (1296); in de trin. 5, 4 ad 4: *actus et potentia sunt communiora quam materia et forma* . . .

¹¹⁴ Dort gelten nur noch solche ins Verhältnis gesetzte Differenzen, die ihrerseits untereinander proportional sind: *actus/potentia* wie *recipi/recipient* wie *perficere/perfici*: ScG II, 54 (1296).

¹¹⁵ *subst. sep.* 8 (88): *res composita ex materia et forma, per suam formam fit participativa ipsius esse a Deo secundum quemdam proprium modum*.

¹¹⁶ *spir. creat.* 1; *subst. sep.* 8 (89): *invenitur igitur in substantia composita ex materia et forma duplex ordo: usus quidem ipsius materiae ad formam; alius autem ipsius rei iam compositae ad esse participatum*.

Teilhabe begründet ja eine Dualitätsstruktur, nämlich die von partizipierendem und partizipiertem Element. Dies hatte der Neuplatonismus klar gesehen.¹¹⁷ Die Frage ist aber, wie die Wirklichkeit des Dinges zugleich als eine gedacht werden kann. Diese sicherlich nicht beliebige oder äußerliche Frage hat der Neuplatonismus selbst wohl nicht gestellt oder gar beantwortet. Das Partizipationsmodell allein wäre dazu auch nicht hinreichend gewesen. Denn wenn auch Dionysius Areopagita sagt, das Eine sei die Einheit alles Einen, so kann dies nach der Logik des Gedankens nur wieder als Partizipierenlassen verstanden werden; die Einheit bleibt somit neben der in der Partizipation gründenden Dualität ungeklärt.

Diese Schwierigkeit vermag der thomassische Ansatz nun zu lösen bzw. erst gar nicht aufkommen zu lassen. Wie schon Aristoteles, der vom Problem des Ganzen ausgeht,¹¹⁸ setzt auch Thomas die Einheit eines Ganzen als die Einheit eines aktuellen und eines potentiellen Elementes an: *Non enim plura possunt simpliciter unum fieri nisi aliquid sit ibi actus, et aliud potentia.*¹¹⁹ Wenn nun das Verhältnis von Wesen und Sein einerseits als das von Potenz und Akt und andererseits als ein Teilhabeverhältnis dargestellt wird, dann kann Thomas den von Aristoteles streng abgewiesenen Begriff des *Methexis* mit einem genuin aristotelischen Begriffspaar interpretieren: *omne participatum comparatur ad participans est actus eius.*¹²⁰ Auch an diesem, für die thomassische Ontologie so zentralen Punkt, läßt sich also eine Konvergenz von Platonismus und Aristotelismus beobachten; die unten noch folgende genauere Bestimmung des Verhältnisses von *esse* und *essentia* wird allerdings nochmals Gelegenheit geben, die neue, dem Potentialitätsaspekt zukommende Funktion namhaft zu machen. Grundsätzlich aber kann man mit J. Stallmach sagen: „Die Einigungsstruktur von *essentia* und *esse* ist die durch den Teilhabegedanken vertiefte, sozusagen angereicherte Potenz/Akt-Struktur. ‚Teilhabe‘ ist jetzt Teilhabe

¹¹⁷ Proklos, *Elem. theol.* 2: *πᾶν τὸ μετέχον τοῦ ἐνὸς καὶ ἓν ἐστὶ καὶ οὐχ ἓν.*

¹¹⁸ Sobald das Ganze nicht aus einer Anhäufung von Elementen besteht, sondern es etwas außer, neben den Teilen (*Met.* 1045 a 10: *παρὰ τὰ μέρη*) ist, bedarf es eines zusätzlichen Einheitsgrundes, den der Teilhabebegriff gerade nicht mitbringt. Aristoteles verweist deshalb auf *ὕλη* und *μορφή*, die eben keine äußerlichen Elemente sind, die eines außerhalb der Bewegungsursache liegenden Einheitsgrundes bedürfen; sie verhalten sich wie *δύναμις* und *ἐνέργεια*, welche dasselbe unter zwei verschiedenen Aspekten sind; 1045 b 19–19: *ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφή ταῦτὸ καὶ ἓν, τὸ μὲν δυνάμει, τὸ δ' ἐνέργεια.*

¹¹⁹ *ScG I*, 18 (141).

¹²⁰ *sth.* I, 75, 5 ad 4: *ScG II*, 53 (1285): *omne participans aliquid comparatur ad ipsum quod participatur ut potentia ad actum; qdl. III*, 8: *... omnis substantia creata est composita ex potentia et actu; ScG I*, 38 (313): *quod enim participat potentia est, esse autem actus est.*

einer Potentialität an Aktualität und Seinsteilhabe dementsprechend Teilhabe am Seinsakt.“¹²¹

Diese Konzeption kann man aus der Perspektive der platonisch-aristotelischen Philosophie eine „Revolution“ (Gilson) nennen; es vollzieht sich hier gewiß eine mächtige Depotenzierung der Form: zum einen als Teilelement der *essentia*, zum anderen als potentiell Seiendes im Verhältnis zum *actus essendi*. Deninger hat diese „Wendung ... der abendländischen Philosophie“ als „Ermächtigung der Form“¹²² charakterisiert. Darin liegt jedoch sowohl eine Überschätzung der historischen Wirkung der thomasischen Theorie des Seins, als auch eine Unterschätzung der Kontinuitätsaspekte. Dies läßt sich mannigfach belegen. Durch die Doppelung des Akt/Potenz-Verhältnisses kann Thomas die aristotelisch-boethianischen Formeln beibehalten, ohne daß dieses den Eindruck einer schulmäßigen Konzession machte. Sie sind umgekehrt so wirksam, daß die an prominenten Stellen vorgetragene Dissoziierung von *forma* und *esse* als solche gar nicht bemerkt oder zumindest in ihrer Tragweite nicht ernst genommen wurde.¹²³ Der offenkundigste interne Grund liegt wohl darin, daß die gleichsam konventionellen Elemente unübersehbar sind. Sowohl die seinsverleihende Funktion der *forma*¹²⁴ als auch die Aktualität der *forma*¹²⁵ können unter den oben entwickelten Vorzeichen fortbestehen. Denn da das Subjekt der Seinsprädikation das einzelne Ding, die *substantia*, ist, und die spezifischen Bestimmungen an ihr durch die Form vermittelt werden, muß sie weiterhin als Relaisstation für die Seinsmitteilung an die konkreten Dinge gelten; in diesen ist sie auch weiterhin der Akt der Materie.

Man kann diese Seite der Form noch stärker machen, wenn man die thomasischen Aussagen zur Unsterblichkeit der Seele und der Unzerstörbarkeit der reinen Formen berücksichtigt. Da Thomas deren Perpetui-

¹²¹ Der ‚actus essendi‘ ..., 134; cf. W. N. Clarke, *Participation*, 155.

¹²² *Platonische Elemente in Thomas von Aquins Opusculum De ente et essentia*, 388.

¹²³ Gilson, Cajétan et l'existence, 269 sq.: „Cette notion précise d'un acte de la forme, qui n'aurait aucun sens dans la doctrine d'Aristote, était une nouveauté métaphysique bien digne d'attirer l'attention d'un commentateur tel que Cajétan.“

¹²⁴ Das Boethius-Dictum: *omne namque esse ex forma est* (trin. 2; Stewart-Rand 10) wird zur Formel: *forma dat esse*; de an. 9: *forma quae dat esse materiae* ...; de an. 14 et ad 4; sth. I, 42, 1 ad 1: *primus autem effectus formae est esse*; 48, 3: *forma per quam aliquid est actu, perfectio quaedam est, et bonum quoddam*, 77, 6: *forma substantialis facit esse simpliciter*; de ente II (6); etc. etc.

¹²⁵ ScG II, 30 (1073): *forma autem, secundum id quod est, actus est: et per eam res actu existunt*.

tätscharakter als notwendigen, also nicht als der Gnade verdankten zu erweisen trachtet, muß er wiederum den ontologischen Status und die Funktion der Form klären. Seine Aussagen akzentuieren die seinsvermittelnde Leistung der Form in einer Weise, daß man darin einen Widerspruch zur obigen These vom potentiellen Moment der Form hinsichtlich des Seins gesehen hat. Zunächst einer der problematischen Texte, die im späteren Streit dann eine große Rolle gespielt haben:

Quod per se alicui competit, de necessitate et semper et inseparabiliter ei inest: sicut rotundum per se quidem inest circulo, per accidens autem aeri; unde aes quidem fieri non rotundum est possibile, circulum autem non esse rotundum est impossibile. Esse autem per se consequitur ad formam: ‚per se‘ enim dicimus ‚secundum quod ipsum‘; . . . Substantiae vero quae sunt ipsae formae, numquam possunt privari esse: sicut, si aliqua substantia esset circulus, numquam posset fieri non rotunda.¹²⁶

Daran lassen sich mehrere kritische Fragen stellen:

- Bedeutet die notwendige Verklammerung von forma und esse nicht einen Widerspruch zur Lehre vom Aktuierungsverhältnis, das als ontologische Struktur die Geschöpflichkeit auch der rein geistigen Substanzen formulieren sollte?
- Bedeutet das gewählte Beispiel der Rundheit, die notwendig (weil analytisch) dem Kreis eignet, nicht einen Widerspruch zur ontologischen Differenz von Sein und Wesen bzw. Form, denn das esse, das als Aktprinzip herausgestellt wurde, wird jetzt so illustriert, als wäre es doch so etwas wie ein reales Prädikat? Es liest sich, als hätte die für Thomas inakzeptable Struktur des ontologischen Gottesbeweises bei den Engeln als reinen Formen doch seine Gültigkeit.

Bevor wir zu dem übergehen, was sich zur Beantwortung dieser Fragen sagen ließe, scheint es nützlich, die thomasischen Argumente für die Unsterblichkeit der Seele unter diesem Gesichtspunkt zu berücksichtigen: Dort heißt es etwa:

Manifestum est enim quod id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formae, quae est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam: secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem quod forma separatur a seipsa. Unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse.¹²⁷

¹²⁶ ScG II, 55 (1299).

¹²⁷ sth. I, 75, 6; de an. 14; qu. de immort. an., ad 5 (Kennedy 219): in substantiis autem immaterialibus sed creatis, aliud est esse et substantia rei. Sed substantia subsistens in

Gilson hat gemeint, daß in diesen und ähnlichen Aussagen kein Dementi der Theorie von der Unterscheidung von Sein und Wesen liege¹²⁸, ohne daß klar würde, aus welchem Grunde. Vielleicht wird man folgendermaßen sagen dürfen: Die Potentialität der Form ist ihr Geschöpflichkeitsaspekt, sie ist nicht mehr in autonomer Weise seiend und ebendiese Bedürftigkeit formuliert Thomas als Potentialität. Der Gedanke der Aktuierung durch das Sein erfordert nicht, daß es mit allem in gleichem Maße zur Einheit verschmilzt. Bei den reinen Formen, in denen das Sein keine individuelle Variation erfährt, und das heißt nichts anderes, als daß die Form keine vermittelnde, sondern der exklusive Adressat des Seinsaktes ist, muß die Einheit von forma und esse so intensiv gedacht werden, daß die alle Kreatürlichkeit auszeichnende Abhängigkeitsrelation ausgeblendet werden kann.¹²⁹ Die Intensität der Einheit verhindert, daß die Kontingenzperspektive vor und nach der Aktuierung dieselbe ist. Aber es könnte gefragt werden, ob das thomasische Beispiel der rotunditas nicht doch zuviel erklärt. Davon ist ja doch die Kontingenz ausgeschlossen; diese wird zwar bei den reinen Formen auch gänzlich aus ihnen heraus in die göttliche Annihilationsallmacht verlegt, aber wenn die Zerstörung verlangte, die Identität des a priori Identischen als aufgehoben zu denken, scheint weder für die göttliche conservatio noch für die annihilatio irgendein Ansatzpunkt offen gelassen.

Es muß hier hinzugefügt werden, daß die thomasische Lehre von Sein und Wesen im sog. „Correctorienstreit“ nicht von Wichtigkeit war; sie spielte gleichwohl hinein, denn die thomasische Behauptung von der Unzerstörbarkeit der natura angeli war eines der vielen Themen dieser Kontroverse. Zwar gibt der Streit zwischen denen, die die Lehre des Thomas v. Aquin „verbessern“ wollen (Correctorium), und denen, die darin eine Entstellung sehen (Correctorium Corruptorii), bereits einen Vorgeschmack auf die „speculative sterility“¹³⁰ der schulmäßig ausgetrage-

esse est ipsa forma ... Quae quidem separatio nec intelligi potest in substantia quae est forma tantum. Nihil enim potest a seipso separari. Unde impossibile est quod substantia quae est forma tantum sit corruptibilis.

¹²⁸ L'Étre, 98 n. 1; in „Le Thomisme“ berührt er diese Frage nicht (264 sq.).

¹²⁹ A. Maurer, Henry of Harclay's question on immortality, 82: „So once being is given to a pure form, like an angel, it necessarily belongs to it. There is a necessary connection between the form and the being by which it exists. Being is not essential or necessary to a creature because it enters into its very definition, but because it is a necessary consequent of form.“

¹³⁰ Gilson, History, 412.

nen Konflikte, aber die Kriterien und doktrinalen Schwerpunkte sind es wert, erwähnt zu werden.

Während Thomas von Aquin die Vollkommenheit der göttlichen Schöpfermacht in die Fähigkeit legt, etwas im emphatischen Sinne Selbständiges zu schaffen, sieht sein Kritiker Wilhelm de la Mare (dessen *Correctorium* 1282 vom Franziskanerorden offiziell angenommen wird) darin gerade eine Beeinträchtigung der göttlichen Allmacht, die nur in einer unmittelbaren ontologischen Hypothesisierung alles Geschöpflichen die adäquate Darstellung finden kann. Wilhelm verweist nicht auf einen internen Widerspruch des Lehrgebäudes, sondern zitiert Anselm, für den es der Wesenszug kreatürlicher Wirklichkeit ist, als nichtseiend denkbar sein zu müssen.¹³¹ Von dieser Seite wird Thomas mithin vorgeworfen, dem Averroismus eine allzu große Konzession gemacht zu haben.

Die Verteidigungsstrategien sind ganz verschieden. Während Rambert de Primadizzi die vollständige Analogizität von *esse* und *rotunditas* wieder zurücknimmt¹³², versucht der Autor des *Correctoriums* „Quare“ die Evidenz der Implikation des Rundseins im Kreis zu dosieren¹³³; Thomas v. Sutton ist bemüht, den Einwand mit der Differenz der Ursächlichkeit, die jeweils eine andere Form von Notwendigkeit induziert, zu parieren;¹³⁴ Jean Quidort hingegen, der ohnehin eine besonders exzessive Interpretation der Realdistinktion vorgelegt hat, nimmt den existentiellen Sinn der Formel

¹³¹ Prosl. 3 (I, 103): *quidquid est aliud praeter te solum, potest cogitari non esse*; cf. c. 22 (116): *quod inceptit a non esse et potest cogitari non esse, et nisi per aliud subsistat redit in non esse*. Henry of Harclay dagegen bestreitet, daß Zerteilung das einzig mögliche Modell der Zerstörung darstellt: *utrum aliud a Deo ... 16* (Maurer 92): *Et propter hoc dico quod non oportet quod omnis destructio vel adnihilatio sit per separationem et remotionem partis a parte, sed sufficit non repugnantia illius ad non esse*.

¹³² Apolog. 14 (Muller 178): *... frater Thomas non ita accepit stricte illud, sicut isti faciunt, ac pro simili omnino, sed pro simili aliquo modo, quia sicut rotunditas, quae convenit circulo per se primo modo dicendi per se, nec re nec ratione sive intellectu non potest separari, quia est de ratione eius, ita ab angelo, cui convenit esse per se secundo modo dicendi per se, sicut proprietates eius, non potest separari ipsum esse in re ...*

¹³³ art. 13 (Glorieux 69): *quod circulus non potest intelligi sine rotunditate, falsum est. Cum enim rotunditas sit propria passio circuli sicut habere tres angulos trianguli, et per consequens sit extra quidditatem ipsius, manifestum est quod non necessario includitur infra intellectum ipsius; potest enim subiectum ab intellectu considerari sine sua passione quamvis non posset intelligi sine ea subiectum poni in esse ...*; mit dieser Unterscheidung kann allerdings das anselmische Kriterium für Geschöpflichkeit erfüllt werden.

¹³⁴ qu. ord. 25 (Schneider 691): *non est angelus necesse esse per se effective, ita quod haec praepositio ‚per‘ dicat habitudinem causae efficientis, sed per deum effective est necesse esse. Et etiam ex hoc, quod angelus est necesse esse per deum tamquam per causam efficientem, sequitur necessario quod sit necesse est per se formaliter.*

„forma dat esse“ zurück und distanziert sich dementsprechend von der Unzerstörbarkeitsthese.¹³⁵

Bevor wir dazu übergehen, die weiteren Bestimmungen zu analysieren, die Thomas von Aquin dem Verhältnis von Sein und Wesen gibt, bedarf es an dieser Stelle einer grundsätzlichen Reflexion. Wie das kurze Streiflicht auf die nachthomistische Kontroverse angedeutet haben könnte, beginnt die philosophische Nomenklatur zur Formelsprache zu werden. Vielleicht ist die Rede vom „scholastischen Aristotelismus“ nirgends so berechtigt wie im Bereich des philosophischen Vokabulars. Die Allgemeinheit, die die Sprache des Aristoteles in jener Epoche erreicht hat, ist nur die andere Seite zu jener Freiheit, mit der die Scholastiker die inhaltliche Bestimmung determiniert haben. Wenn nun die philosophische Sprache dergestalt zur bloßen Terminologie wird, bietet das einzelne Wort ungeachtet seiner Herkunft aus einer bestimmten Tradition, aus einem bestimmten Gedankenkreis kein hinreichendes inhaltliches Indiz mehr.¹³⁶

Zu solchen Überlegungen veranlaßte uns die thomatische Theorie der Form. In seiner Ontologie und ihrem neuen Problemhorizont scheint die aristotelische Dyade von *ὕλη* und *μορφή* zweideutig zu werden. Dies hängt offenkundig mit der Depotenzierung der *forma* zusammen.

- Sie wirkt – allerdings mit der *materia* – auf die Seite der *essentia*; sie ist der Erkennbarkeitsaspekt des Dinges und dieses läßt sich, so lautete das Eingangsargument, vom Dasein separieren.
- Dadurch teilt die *forma* die Potentialität der *essentia*, die diese im Verhältnis zum *esse* aufweist.
- Die Depotenzierung ist aber auch eine theologische. Gott ist nicht mehr die „*forma formarum*“, wie Thomas ausdrücklich sagt: *cum Deus sit ipsa forma, vel potius ipsum esse*.¹³⁷ So wird die Wirklichkeit nach der sie strukturierenden Form benannt, und deshalb gilt: *hoc nomen ‚qui est‘ est inter cetera magis proprium nomen Dei*¹³⁸, die nämliche

¹³⁵ qdl. I, 2 (Heiman 276): *dico quod anima et quaelibet forma dat esse quidditativum et non actuale. Sed forma actualitatis solum dat esse actuale ... Unde si tolles causalitatem primi principii et actualitatem, forma non dat esse nec habet esse; et si actualitatem Deus a forma subtraheret, forma vel esse nihil esset. Der Zusammenhang von formaler und bewirkender Kausalität ist daher aufgebrochen: Sent. I d. 8 q. 5 (Muller 136).*

¹³⁶ Etwa Heinrich von Gent scheint ein besonders eklatantes Beispiel dafür zu sein, daß eine aristotelisierende Sprache nichtaristotelische Lehrinhalte zu transportieren hat: J. Paulus, *L'argument ontologique*, 270 sq.; E. Bettoni, *processo astrattivo*, 67: „egli si esprime con termini aristotelici e pensa in termini agostiniani.“

¹³⁷ sth. I, 3, 7.

¹³⁸ pot. 7, 2 ad 3 in cont.

Substituierung vollzieht sich in dem Satz, daß jede Wirkung in der spezifischen Form gründe; der *proprius effectus* Gottes ist das Sein, denn es wird als das *ipsum esse subsistens* bestimmt.¹³⁹

- Die *essentia* meint einerseits keinen in sich vollständigen Komplex von Bestimmungen, der in verschiedenen Aggregatzuständen, d. h. Seinsmodi vorkäme, und doch ist sie andererseits auch keine leere Hülse der Bestimmungslosigkeit, die durch das *esse* allererst seine inhaltliche Fixierung erhalte. Bestimmungen und Vollkommenheiten sind real; welche aber jeweils überhaupt möglich sind, dies gibt die *essentia* an.
- Analoges begegnet beim *esse*. Einerseits ist es keine Form, denn die Formen sind, wie gezeigt, lediglich die Vermittlungsinstanzen des *esse* und bedürfen demgemäß selbst erst des sie aktuerenden *esse*. In diesem Potentialitätsmoment sind die Formen gewissermaßen selbst „materiell“. ¹⁴⁰ Andererseits erlaubt gerade der Charakter des *esse* als eines aktuerenden, zur Wirklichkeit bestimmenden Prinzips zu sagen: *illud autem, quod est maxime formale omnium, est ipsum esse.*¹⁴¹ Dazu lassen sich noch eine ganze Reihe von Beispielen nennen, die zwar die These vom *actus essendi* nicht revidieren, aber die Analogien zur platonischen Ideenlehre doch zu dokumentieren vermögen: an deren hypothetische Übernahme zur inhaltlichen Bestimmung der Gott-Welt-Analogie, auf die am Ende des Analogie-Kapitels bei Thomas hinzuweisen war, sei hier nochmals erinnert. Auch die Bildung „*ipsum esse*“ ist wohl ebenso an der platonischen Rede von Ideen orientiert, wie die offenkundige Renaissance des Methexis-Gedankens. Die Abstraktbildung „*actualitas*“, die freilich selten ist, geht ebenfalls in diese Richtung.

Für diesen Umstand scheint die nächstliegende Erklärung die zu sein, daß Thomas einen Gedanken entwickelt, der über Aristoteles zwar defini-

¹³⁹ pot. 3, 5 et al.

¹⁴⁰ spir. creat. 1: Si tamen quaecumque duo se habent ad invicem ut potentia et actus, nominentur materia et forma; nihil obstat dicere, „ut non fiat vis in verbis, quod in substantiis spiritualibus est materia et forma; es heißt jedoch am Ende des *respondeo*: in substantia spirituali est compositio potentiae et actus, et per consequens formae et materiae; si tamen omnis potentia nominetur materia et omnis actus nominetur forma. Sed hoc non est proprie dictum secundum communem usum nominum. Man darf daher die terminologischen Verschiebungen nicht zu weit treiben, wie Thomas im selben Traktat (a. 9 ad 9) – ebenfalls im Zusammenhang der hylemorphistischen Theorie – humorvoll bemerkt: Si vero aliquis nomine materiae intelligat aliquem actum, non est curandum: quia nihil prohibet quod id quod vocamus actum, aliquis vocet materiam; sicut quod nos vocamus lapidem, aliquis potest vocare asinum.

¹⁴¹ sth. I, 7, 1; de an. 1 ad 17: esse sit formalissimum inter omnia.

tiv hinausgeht, gleichwohl aber nahezu ausschließlich in dessen Sprache vorgetragen wird. Thomas hat offenbar nicht gemeint, eine neue Terminologie prägen zu sollen¹⁴², aber die häufige Verwendung von „quasi“, „quodammodo“ u. ä. scheint doch ein Hinweis darauf zu sein, daß Thomas auf eine Distanz aufmerksam machen möchte.¹⁴³

In einem abschließenden Paragraphen, der die wichtigsten Verhältnisbestimmungen von Sein und Wesen deutlich machen soll, wird immer wieder Anlaß sein, auf Bedeutungen aristotelischer Termini hinzuweisen, die Thomas vermeiden möchte, obwohl der Terminus selbst nicht aufgegeben wird.

6.2.8. Zusammenfassende Bestimmungen des Verhältnisses von esse und essentia

Die erste Form, in der im arabischen Philosophieren das Sein vom Wesen unterschieden wurde, arbeitete mit dem Begriff des *accidens*. Schon hier kann die Frage, ob Thomas dem zustimmt, nicht entschieden werden ohne die Vorfrage, was unter *accidens* zu verstehen sei. Insofern das Sein nicht zum Wesen gehören kann, wenn anders es das Wesen eines kontingenten Seienden ist, kann es ja nur von außen kommen: *quidquid est in aliquo praeter essentiam eius, inest ei accidentaliter*¹⁴⁴; dieselbe Äußerlichkeit liegt auch im erkenntnistheoretischen Aspekt vor, denn das Wesen ist zu denken, ohne daß sein Sein notwendig mitzudenken impliziert ist.¹⁴⁵ Aber insofern *Akzidens* eigentlich die Statusbezeichnung aller Kategorien zweiter Stufe bezeichnet, sagt Thomas: *proprie loquendi non est accidens* und von der These Avicennas: *hoc autem non est verum*.¹⁴⁶ Denn Akzidentien setzen schon etwas im ontologischen Sinne Primäres voraus: die Substanz; ebendiese ist aber in eigentlicher Weise seiend, so daß das,

¹⁴² J. Owens, *The accidental and essential character ...*, 15: „Yet in the whole history of philosophy it would be hard to find a first-rate thinker who resisted better than St. Thomas the temptation to coin his own philosophical vocabulary. He employed the traditional terminology in current use of the time, no matter how difficult it was for that old terminology to express radically new thought.“ Daher gilt, p. 12: „The vocabulary becomes difficult, and seems to throw but little light on the doctrine.“

¹⁴³ Gilson, *L'Être*, 107 sq.; cf. *Le Thomisme*, 44 n. 1; 60 n. 1.

¹⁴⁴ *Comp. theol.* 66 (113).

¹⁴⁵ *Sent. I d. 8, Expos pr. part. textus* (VII, 110 b sq.): *accidens dicitur hic quod non est de intellectu alicuius, sicut rationale dicitur animali accidere; et ita cuilibet quidditati creatae accidit esse, quia non est de intellectu ipsius quidditatis; pot. 7, 4 ad 8.*

¹⁴⁶ qdl. XII, 5, 1.

was sie dazu bestimmt, nicht sekundär sein kann.¹⁴⁷ Die Akzidentalität gilt also nur „per quamdam similitudinem“¹⁴⁸, oder: *esse est accidens, non quasi per accidens se habens, sed quasi actualitas cuiuslibet substantiae*.¹⁴⁹

Die Intention des Thomas ist klar: Das Sein ist in dem Sinne äußerlich, als es von sich her nichts „Wesentliches“ ist und auch kein Teil der Wesenheit werden kann. Das Sein kommt aber nicht hinzu zu einem Wesen, das in sich irgendwie bereits vollständig – und deshalb vielleicht schon irgendwie seiend! – wäre. Die Intensität des Seinsaktes darf nicht demgegenüber gleichgültig sein, was es akтуиert. Thomas kann daher sogar sagen: *esse est actus entis resultans ex principiis rei, sicut lucere est actus lucentis*.¹⁵⁰ Das Wesen ist weder – aristotelisch – Grund des Seins, noch – avicennisch – eine in sich autonome, abstrakte Entität, sondern das Maß möglicher Bestimmungen. Ein seit Sigers rätselnder Verwunderung berühmt gewordener und umstrittener Text, der diese Gesichtspunkte auszutarieren versucht, lautet:

Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia; non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis: sed quasi constituitur per principia essentiae.¹⁵¹

In der inhaltlichen, aber nicht kausalen Relevanz der Wesensprinzipien¹⁵² liegt wohl der Sinn jenes distanzierenden „quasi“. Die Verschiedenheit von Sein und Wesen ist zudem ein Fall, der nicht nach dem Inhärenzmodell der aristotelischen Substanzmetaphysik zu verstehen ist¹⁵³, dem Thomas allerdings – nach Flasch – doch ohnmächtig verfallen bleibt. Die Dunkelheit dieses Textes¹⁵⁴ wird vollends zur Unverständlichkeit, wenn man versucht, den Text von Aristoteles her zu lesen. Siger von Brabant hat dies unternommen und daher eingestehen müssen – ein Eingeständnis, in dem natürlich eine Kritik liegt: *Etsi conclusio vera sit,*

¹⁴⁷ in Met. XII, 1 (2419): *Nam ens dicitur quasi esse habens, hoc autem solum est substantia, quae subsistit. Accidentia autem dicuntur entia, non quia sunt, sed quia magis ipsius aliquid est ... non dicuntur simpliciter entia, sic entis entia. cf. spir. creat. 11.*

¹⁴⁸ pot. 5, 4 ad 3.

¹⁴⁹ qdl. II, 2, 1 ad 2.

¹⁵⁰ Sent III d. 6. 2, 2; in de trin. 5, 3: *resultat ex congregatione principiorum rei.*

¹⁵¹ in Met. IV, 2 (558).

¹⁵² Eine solche schließt ja die Kontingenz der Dinge aus.

¹⁵³ K. Flasch, *Die Metaphysik des Einen*, 75: „Da er aber nur das aristotelische Prädikationsschema kennt, zeichnet er es in einer Weise, daß er das quasi-addierte Dasein quasikonstituieren läßt von der essentia als einem Quasi-Hypokeimenon.“

¹⁵⁴ Gilson, *Being and some philosophers*, 68.

modum tamen ponendi non intelligo.¹⁵⁵ Wenn das Sein außerhalb der Wesenheit sein soll, kann es weder Form noch Materie sein; das naheliegende, es sei demnach Akzidens, verwehrt Thomas. Siger kann deshalb auch nicht die averroistischen Einwände gegen Avicenna nur gegen Thomas wenden; Siger macht Thomas zum Vorwurf, eine vierte „Natur“ statuiert zu haben. Es ist sicherlich bemerkenswert, daß Siger die Sonderrolle des thomasischen esse nur wieder als eine „Natur“ zu verstehen imstande ist:

Sed dicere quod esse sit aliquid additum essentiae rei, ita quod non sit res ipsa, neque par essentiae ut materia vel forma, et dicere quod non sit accidens, est ponere quantum naturam in entibus.¹⁵⁶

Aber das Sein ist für Thomas ein actus im Sinne eines aktuierenden Prinzips, und deshalb weder ein Wesen noch nach Analogie desselben zu

¹⁵⁵ qu. in Met., Introd. qu. 7 (Graiff 16); vermutlich unabhängig davon: J. Habel, Die Analogie ..., 25; diese Stelle wird auch bei Walter Burleigh besprochen, nur bleibt bei ihm das Unverständnis unausgesprochen: qu. in lib. Periherm. 4.27 sqq. (Brown 267 sq.).

¹⁵⁶ l. c.; Gilson, L'Être, 74 sq.; A. Maurer, *Esse and Essentia in the metaphysics of Siger of Brabant*, 77; Van Steenberghe, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, 1942, II p. 598: „Lorsque Siger passe à la critique, il néglige le mot quasi, qui est capitale dans la phase de saint Thomas.“ In derselben quaestio wiederholt Siger das bekannte Averroes-Argument (Graiff 18): *substantia cuiuslibet rei est aliquid ens non secundum accidens. Si esse est dispositio addita, procederetur in infinitum, quod est inconveniens. Standum est ergo in primo. Der Unterschied von esse und essentia ist in Wahrheit einer des Bezeichnens, (per modum actus — per modum habitus), womit er nicht nur die spätere nominalistische Lehre antizipiert, sondern auch den Hypostasierungsvorwurf, den auch Petrus Olivi gegen Avicenna vorgebracht hat, macht: Non enim distinxit inter nomina quae significant intentiones diversas, et inter nomina quae significant eandem essentiam modis tamen diversis; cf. in Met. III q. 2 (Graiff 86): patet per Aristotelem quia non differt dicere ‚homo‘ et ‚homo est‘ secundum dictionem repetitam; cf. Maurer, *Medieval Philosophy*, 47. Siger konzidiert die thomasische Intention, das, was nicht das erste Prinzip ist, von diesem durch seine Komplexität zu unterscheiden, die auch noch die Unterscheidung von actus und potentia zuläßt, sogar erfordert, aber nicht die von esse und essentia erzwingt (Graiff 20sq.). Oder geht Sigers Konzession noch weiter? In seinem letzten, wahrscheinlich zwischen 1274 und 1276 entstandenen Werk „quaestiones s. lib. de causis“ heißt es, q. 53 (Marlasca 184): Tamen esse in singulis alii fit contractum ad materiam et fit finitum per naturam recipientem, ita quod secundum hoc, licet in intelligentiis esse non sit finitum et terminatum ad materiam, est tamen contractum ad naturam esse recipientem, quae in eis se habet ad esse earum sicut potentia ad actum. Causa autem prima est esse purum per se subsistens sine materia vel natura recipiente illud esse. A. Marlasca bringt in seiner Einleitung noch weitere Belege (21 n. 20), die aber inhaltlich nichts hinzufügen; er spricht Sigers Wendung zur Realdistinktion mit aller Vorsicht aus; ist diese Interpretation richtig, „il faudrait donc admettre une nouvelle évolution de Siger en ce domaine, sans doute l'influence de saint Thomas. Mais la doctrine du commentaire n'est pas très claire sur ce point.“ Van Steenberghe meint eine solche Kehre konstatieren zu können: Maître Siger, 282 sq.; 292.*

verstehen: *actus non est essentialis*.¹⁵⁷ Umgekehrt garantiert die Seinslosigkeit des Wesens nicht nur seine durchgehende Identität¹⁵⁸, sondern auch die göttliche Schöpfungsmacht:

*creatio non dicit constitutionem rei compositae ex principiis praexistentibus: sed compositum sic dicitur creari, quod simul cum omnibus suis principiis in esse producitur.*¹⁵⁹

Das Wesen kann daher nicht Subjekt möglicher Seinsprädikation werden, auch nicht im eingeschränktsten, vermindertsten und allgemeinsten Sinne. Aber *ist* das Sein? Thomas zieht hierzu wiederum eine sprachliche Analogie heran: *ipsum esse non significatur sicut ipsum subiectum essendi, sicut nec currere significatur sicut subiectum cursus*: unde, sicut non possumus dicere quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere quod ipsum esse sit.¹⁶⁰ Diese an Boethius¹⁶¹ orientierte Lehre setzt sich eindeutig von Augustinus ab, für den das „*ipsum esse*“ der Name Gottes war und insofern der Inbegriff dessen, was wirklich ist.¹⁶² Für Thomas hingegen bedeutet es jenen Aspekt des Dinges, durch den dieses ist: *quia non sic proprie dicitur quod esse sit, sed quod per esse, aliquid sit*.¹⁶³ Thomas verwendet dafür die wiederum aus der boethianischen Tradition stammende Formel vom „*quo est*“.¹⁶⁴

Man könnte hier vermuten, es liege im thomasischen Seinsbegriff ein fundamentaler Widerspruch. Zunächst wurde das Sein bestimmt als *actus*, wobei dieses unübersetzbare Wort sich noch am ehesten mit Vollzug wiedergeben läßt. Dann aber wird es beansprucht als Prinzip, ja sogar als aktuierendes Prinzip des Formprinzips selbst. Aber es kommt offenbar

¹⁵⁷ de an. 12 ad 11.

¹⁵⁸ J. Owens, *Common Nature*, 14.

¹⁵⁹ sth. I, 45, 4 ad 2: pot. 3, 1 ad 17: *Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit; de quatt. op. c. 4 (597): actio vero Dei qua producit totam rem simul constitutam ex suis principiis, ad ipsum esse terminatur, quod est intimum et maxime formale in re.*

¹⁶⁰ in de heb. 2 (23); in der folgenden Nummer macht Thomas den Unterschied von *ens* und *esse* als den von konkreter und abstrakter Bezeichnung, die jedoch für ihn keine innersprachliche Zufälligkeit darstellt.

¹⁶¹ *quomodo substantiae* II (Stewart-Rand 40): *ipsum enim esse nondum est, at vero quod est accepta essendi forma est atque consistit.*

¹⁶² W. Kluxen, Thomas von Aquin, 203; Duns Scotus, ord. I d. 36 n. 50 (VI, 291): *Deus ... est ex se ipsum esse.*

¹⁶³ in div. nom. VIII, 1 (751).

¹⁶⁴ Sent. I d. 19, 2, 2: *quaelibet res participat suum esse creatum, quo formaliter est ...; sth. I, 45, 4; ein umfangreicher Belegkatalog bei F. M. Sladeczek, Bedeutungen des Seins, 202 n. 50; oder auch: unumquodque enim actu est per hoc quod esse habet (ScG II, 53 nr. 1283); cf. Oeing-Hanhoff, Ens et unum convertuntur, 14sq.*

darauf an, diese scheinbar divergenten Aspekte zur Konvergenz zu bringen. Kluxen sagt in diesem Sinne von den transzendentalen Begriffen, sie seien „Begriffe von Prinzipien, welche das Seiende derart konstruieren, dass sie als blosses Wodurch den Vollzug von Sein darstellen.“¹⁶⁵

Auch bei der Frage, wie die Entlassung der Prinzipien von Sein und Wesen aus der Schöpfungsmächtigkeit des ersten Prinzips und deren Konkretisierung zu denken sei, hat man einen Widerspruch erkennen zu können gemeint. Das Sein ist als es selbst unendlich; wie oder wodurch sollte es begrenzt sein? Als die reine Fülle enthält es alle Bestimmungen.¹⁶⁶ Um nun erklären zu können, wie das Sein zum Sein eines endlichen Dinges werden kann, übernimmt Thomas wiederum ein Element aus dem Hylemorphismus; weil dort der potentielle Pol als Limitationsfaktor einer spezifischen Sachbestimmung vorgestellt wurde,¹⁶⁷ die von sich her indifferent gegen ihre Instantiierungen ist, bietet es sich an, auch der (potentiellen) Weisheit eine analoge Funktion zuzuschreiben. Es ist in neuerer Zeit daran mehrmals die Frage geknüpft worden, ob mit dieser Konzeption einer reinen Bestimmungsfülle, die eines, aber unmöglich von außen kommenden Limitationsfaktor bedarf, nicht in das Sein selbst die Negation getragen wird.¹⁶⁸ Aber die so beschriebene Konzeption ist lediglich ein Ausschnitt der thomasischen Metaphysik des Seins. Das Sein ist einerseits im Verhältnis zu den Wesenheiten das allgemeinere und umfassendere;¹⁶⁹ im Verhältnis zur Allgemeinheit *einer* Wesenheit ist es aber ein individuelles:

cum in re duo sit considerare: scilicet naturam vel quidditatem rei, et esse suum, oportet quod in omnibus univocis sit communitas secundum rationem naturae, et non secundum esse, quia unum esse non est nisi in una re.¹⁷⁰

An dieser Stelle schließt Thomas einen Nachweis der Unmöglichkeit der Seinsunivozität, und späterhin eine nochmalige Stützung der Verschiedenheit von Sein und Wesen an.¹⁷¹

¹⁶⁵ Allgemeinbegriffe, 239; Identifizierung bei Thomas, ScG II, 54 (1295); de hebd. II (23).

¹⁶⁶ sth. I, 4, 1 ad 3: ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum; pot. 7, 2 ad 9; alle vom konkreten Ding prädierten Vollkommenheiten sind nur insofern Vollkommenheiten, als sie das Sein dieses Dinges, seine Weise zu sein ausmachen, ScG I, 28 (260): nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia nisi per eam sapiens esset.

¹⁶⁷ sth. I, 7, 1.

¹⁶⁸ H. Wackerzapp, Der Einfluß, 45 n. 12; L. B. Puntel, Die Seinsmetaphysik, 346.

¹⁶⁹ ScG I, 26 (239): Res ad invicem non distinguuntur secundum quod habent esse: quia in hoc omnia conveniunt.

¹⁷⁰ Sent. I d. 35, 1, 4; ver. 2, 11: ... de Petro et Paulo, quibus est esse diversum; de ente 5 (30): esse est diversum in diversis.

¹⁷¹ sth. I, 3, 5: omnia, quae sunt in genere uno, communicant in quidditate vel essentia

Man könnte hier folgende Rekonstruktion versuchen: Die Besondere des Seins geschieht gleichsam wechselweise durch Sein und Wesen.

- Zunächst ist das Sein das einfachste und unendliche. Es bedarf eines Verendlichungsfaktors, der gestattet, daß das Sein in je verschiedener Weise „rezipiert“ wird.
- Die Essenzen als der Komplex spezifischer Bestimmungen sind im Verhältnis zu den Individuen das Identische. Worin sich die Menschen unterscheiden, ist ja gerade nicht die *natura humana*, sondern der verschieden intensive und vollkommene Vollzug dieses Wesens.

Duns Scotus bereits hat eine Lehre kritisiert, die das *esse actualis existentiae* als Individuationsprinzip ansetzt.¹⁷² Es ist dies freilich nicht die Lehre des Thomas; es darf, darauf hat L. Sweeney¹⁷³ aufmerksam gemacht, keinesfalls übersehen werden, daß die *forma qua receptum* zugleich bereits der Akt der Materie ist, welche das eigentliche Individuationsprinzip darstellt. Die Paare *essentia* – *esse* und *species* – *individuum* sind also, was ihre ontologische Akzentuierung angeht, durchaus nicht parallel.

Dazu sei hier noch angemerkt, daß Ägidius von Rom das *esse actuale* als letzte Determinante der Partikularität ansetzt¹⁷⁴ und sogar innerhalb des Thomismus die an sich nominalistische These¹⁷⁵ vertreten wird, ein eigenes Prinzip der Individuation sei redundant.¹⁷⁶ Die nominalistische Koinzidenz von Wirklichkeit und Individualität läßt notwendig auch deren Prinzipien ineins fallen¹⁷⁷; die allgemeine Tendenz, Wesensfragen durch kriterielle zu ersetzen (etwa beim Wahrheitsproblem), verwandelt beim Ausläufer dieser Tradition, der Analytischen Philosophie, die Frage nach

generis ... Differunt autem secundum esse: non enim est idem esse hominis et equi, nec huius hominis et illius hominis. Et sic oportet quod quaecumque sunt in genere, differant in eis esse et quod quid est, idest essentia.

¹⁷² ord. II d. 3 p. 1 q. 3 (VII, 418–412); Quellenangabe der Herausgeber: non invenimus (418): cf. Lect. II d. 3 p. 1 q. 3 (XVIII, 244–246); Thomas von Sutton diskutiert die These, daß die *natura angeli specifica multiplicatur per esse* (qu. ord. 27; Schneider 753), was der Editor auf Heinrich von Gent, qdl. II, 8 bezieht.

¹⁷³ Existence/Essence ..., 107.

¹⁷⁴ cf. P. W. Nash, Auditor and critic, 9–13.

¹⁷⁵ Petrus Aureoli, Sent I, 144 aF (cit. Dreiling, Konzeptualismus, 160 n. 1): *omnis res eo, quod est, singularis est ... Ideo quaerere aliquid, per quod res, quae extra intellectum est, est singularis, nihil est quaerere ... omnis res est se ipsa singularis et per nihil aliud.*

¹⁷⁶ Johannes v. Neapel, qdl. VII, 6 (Stella 162): *frustra quaeritur quid est principium et causa individuationis, sed magis deberet quaeri quid est principium universalitatis.*

¹⁷⁷ J. Locke, An Essay concerning Human Understanding: II, 27, 4 (ed. Fraser I, 441): ... *principium individuationis: and that, it is plain, is existence itself.*

dem Sein in die nach der kontrollierbaren Identifizierbarkeit eines Dinges oder Ereignisses (bei Tugendhat zum Beispiel).

Der Unterschied von Sein und Wesen ist von Thomas auf vielfältige Art gezeigt worden. Er hat dabei einen umfangreichen Katalog an Argumentationsfiguren und Denkformen aufgenommen. In der Thomas-Interpretation der letzten Jahrzehnte wird ein Charakteristikum seines Denkens immer wieder hervorgehoben, das als besonders typisch gilt: „synthetisch“. Im Blick auf die Thomas vorausgehende Lehrtradition hat dieses Attribut sicherlich seine uneingeschränkte Berechtigung; seine volle Aussagekraft gewinnt es jedoch erst, wenn die Neuheit dieser Synthese bewußt bleibt. Für die nachfolgende Scholastik, die für Ideen- und Geistesgeschichte kein sonderliches Interesse entwickelte, sondern solche Traditionen nur nach ihrem doktrinären Inhalt oder ihrem sprachlichen Gewand unterschied, machte Thomas nicht den Eindruck des Synthetikers, sondern eines Parteigängers. Er galt als *der* Förderer des Aristotelismus und als Innovator einer dadurch geformten Theologie.

Diesen Ruf hat sich Thomas offenbar durch seine Aristoteles-Kommentare erworben; wie schon erwähnt, wurde er weithin einfach als „expositor“ titulierte.¹⁷⁸ Mit dieser Einschätzung scheinen alle Formen der Wirkung des Thomas in Zusammenhang zu stehen. Was die Lehre von der Verschiedenheit von Sein und Wesen angeht, so sieht sie sich trotz ihrer Verteidigung — oder dessen, was man dafür hielt — durch Ägidius Romanus, Bernhard von Trilia, Thomas von Sutton u. a. einer mächtigen, wenn auch innerlich differenzierten Gegnerschaft gegenüber.¹⁷⁹ Im allgemeinen wie im besonderen ist die vielleicht auch an Dantes Hymnus orientierte These vom enormen Einfluß des Thomas von Aquin eine historisch ungebührliche Überschätzung: „it is still a common belief, and a common error.“¹⁸⁰ Auch J. Owens hat bezüglich der thomasischen Lehre vom seinsfreien Wesen geurteilt, sie habe „little if any influence on the subsequent course of western philosophy.“¹⁸¹

¹⁷⁸ 1.3 n. 40.

¹⁷⁹ Gilson (History, 749 n. 126) zitiert das Zeugnis des Bernardus Lombardus (1320iger Jahre?): In ista quaestione erunt duo articuli: primus de hoc, quod quaeritur, an in creaturis differat esse et essentia ... Quantum ad primum in genere est duplex modus dicendi: Primus est doctoris sancti Thomae, qui ponit quod in omnibus citra Deum differet esse ab essentia; secundus est omnium aliorum condorditer Parisiensium, qui dicunt oppositum.

¹⁸⁰ D. Knowles, *The evolution of medieval thought*, 266.

¹⁸¹ „Ignorance“ and Existence, 217; Thomas scheint auch auf seinen Lehrer Albert, der ihn überlebte, keinen merklichen Einfluß ausgeübt zu haben: A. Maurer, *Medieval Philoso-*

Neben der Eingrenzung der thomasischen Wirkung auf seine Zeitgenossen und den späteren Verlauf der Scholastik ist immer wieder auf die Fehldeutungen des Thomas seitens seiner Gegner wie Verteidiger hingewiesen worden.¹⁸² Am offenkundigsten dokumentiert sich dies im Abgehen von der thomasischen Terminologie; seine Verteidiger werden die Sprache seiner Gegner sprechen.¹⁸³

All dies scheint damit zusammenzuhängen, daß Thomas selbst einen distanzierenden Umgang mit der Sprache der aristotelischen Ontologie pflegt, ohne sich doch an irgendeiner Stelle definitiv von ihr zu trennen. Dieses Verhältnis des Thomas zu Aristoteles wurde von den Scholastikern nicht wahrgenommen. Man sah in Thomas nur den Vertreter des christlichen Aristotelismus und übersah die leise Revolution innerhalb dieser Metaphysik.¹⁸⁴

Aber war Thomas aus rein aristotelischer Perspektive überhaupt verstehbar? Es scheint genau mit jener Voraussetzung des Aristotelismus zu tun zu haben, daß der primäre Eindruck, den die Lehre von der Realdistinktion auf ihre Gegner machte, der der Absurdität oder Unverständlichkeit war; man sah sich außerstande, die Gründe für eine eigene Funktion des esse als Prinzip nachzuvollziehen, eine Funktion, die nicht auch schon die *essentia* ausfüllen könnte. Sowohl Siger von Brabant wie Duns Scotus bekennen offen, so etwas sei schlechterdings nicht verständlich.¹⁸⁵

6.3. *Ägidius von Rom*

Sobald ein Denken in die Auseinandersetzung tritt, steht es in Gefahr, seine Identität zu verlieren: eine Gefahr, die nicht weniger groß ist als die Chance, das außer acht Gelassene und Widerstehende durch Komplexitätssteigerung in sich aufzunehmen. Für eine ideengeschichtlich orientierte

phy, 162; Gilson, *History*, 293: „Concerning the name which God himself claimed for his own, I AM WHO AM (Exod. 3, 14), the *Summa* of Albert expresses itself as though the *Summa* of Thomas Aquinas had never been written.“

¹⁸² J. Owens, art. cit. 210; A. Maurer, *Med. Philos.*, 176; 211; 347.

¹⁸³ C. Fabro, *Participation et causalité*, 280 sqq.

¹⁸⁴ Gilson, *Cajétan et l'existence*, 284: „Le principal obstacle à la diffusion du thomisme de saint Thomas, même à l'intérieure de l'Ordre Dominicain, fut l'influence d'Aristote.“

¹⁸⁵ cf. 6.5. n. 1–2; bezeichnend die Zusammenstellung im *Metaphysikkommentar* eines Anonymus, IV q. 3 (ed. Zimmermann): *Istam opinionem non intelligo. Et videtur, quod sit contra Aristotelem*. Der Absurditäts-Vorwurf findet sich bei dem ebenfalls noch nicht identifizierten Autor der „*Summa philosophiae*“, V, 5; 8 (Baur 328 sq., 337).

Interpretation ist die Vorgeschichte von nicht geringerem Interesse als die Wirkungsgeschichte eines neuen Gedankens. Die Interpretationsliteratur zu Thomas ist zu einem bedeutenden Teil der Ansicht, daß bei ihm etwas gedacht worden ist, was originell genannt zu werden verdient. Allerdings scheint diese These die Beweislast ganz auf ihrer Seite zu haben, denn der originelle Gedanke ist eingebettet in eine traditionelle Terminologie und entspringt nachweisbar mannigfachen, historisch auszumachenden Inspirationen — ohne daß die Originalität nur in der Leistung der Kombination bestünde.

Diese Schwierigkeiten sind nicht nur die der modernen Thomas-Interpretation, sondern auch schon die seiner Zeitgenossen. Die Gefahr des Mißverständnisses darf man bei seinen Verteidigern nicht geringer veranschlagen als bei seinen Gegnern.

Was unser Thema anbetrifft, so gehört es — man darf es so apodiktisch sagen — zunächst nicht zu den gewiß zahlreichen Inhalten der antithomasischen Vorwürfe. Dazu wurde es erst durch Ägidius Romanus, der von 1269–1272 bei Thomas gehört hatte und offenkundig inspiriert wurde. Schon durch den zeitlichen Abstand liegt die Vermutung nahe, daß allererst die ägidianische Fassung der *distinctio realis* von Sein und Wesen eben jene Kontroverse ausgelöst hat. Im Jahre 1276/77 hielt Ägidius seine Vorlesung über die Sentenzen, die die Reaktion Heinrichs von Gent provoziert hat.¹ Es wird also in der Darstellung der ägidianischen Theorie sowohl darauf ankommen zu untersuchen, in welcher Weise sie die thomasische modifiziert hat, als auch danach zu fragen, ob nicht gerade darin ihr provozierender Charakter liegt.²

Es war schon auf das Motiv hinzuweisen, unter dem diese Diskussion steht: Ägidius schreibt noch 1309:

¹ Gilson, *History*, 649 n. 49: „1276 is about the time when the distinction became a controversial issue.“ E. Hocedez, *Le premier qdl*, 96: „L'année 1276 manque une date dans l'histoire de la théologie: en cette année eut lieu la première dispute publique connue sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence, dispute qui ouvre la série de discussions sans nombre sur le même thème dans les cercles théologiques.“

² Da es zu den Eigentümlichkeiten dieser Diskursgeschichte gehört (die Daten von Ägidius' und Heinrichs Stellungnahmen, zumeist in der Form der qu. quodlibetalis, wie sie besonders in den 1280iger Jahren intensiv ausgetauscht wurden, bei: J. Paulus, *Henri de Gand*, 281), daß die Argumentation die inhaltliche Fassung der Theorie nicht sonderlich bewegt hat — in der Ägidius-Literatur wird darauf auch nirgends abgehoben —, orientieren wir die Darstellung vorwiegend an den „Theoremata de esse et essentia“ (1278–1280 entstanden), weil diese in der Ausgabe von E.Hocedez am leichtesten zugänglich sind.

Ergo non ponentes compositionem ex essentia et esse potuerunt fugere vel cavillare, sed nunquam vere salvare potuerunt, quomodo omnis creatura sit mutabilis vel factibilis, et quomodo per creationem accipit esse et quomodo potest annihilari et desinere esse.³

Schöpfung ist eben kein theologischer Zusatz- oder Außenaspekt einer im übrigen sich gleichbleibenden Ontologie aristotelischer Prägung, sondern meint ja einen Aspekt am Ding selbst.⁴ Trotzdem verwendet Ägidius eine aristotelische Argumentationsfigur. Aristoteles hatte zwar unterschieden zwischen Veränderung einerseits und Werden und Vergehen andererseits, aber dabei behauptet, beides sei nur dann zu denken möglich, wenn jeweils ein Moment der Identität als getrennt, genauer gesagt: als unberührt von der jeweiligen Art von Bewegung gedacht wird; der Wechsel der Akzidentien erfordert die Kontinuität der Substanz als dem identischen Subjekt der Veränderung, und der Untergang der Substanz selbst erfordert, die Auflösbarkeit einer komplexen, nämlich hylemorphen Einheit zu denken.

Genau an diesem Gedanken orientiert Ägidius die Unterscheidung von Sein und Wesen; es ist wichtig zu sehen, daß Ägidius die Realdistinktion nicht als ein philosophisches „Modell“ versteht, um ein neues theologisches Problem aufzufangen, sondern als eine philosophische Entdeckung, die sich jenem verdankt:

sicut generatio fecit nos scire materiam esse differentem a forma, sic creatio facit nos cognoscere essentiam esse differentem ab esse. Nam sicut per se non generantur nec materia nec forma sed compositum ex his ex quibus componitur illud quod generatur, sic ab agente primo et supernaturali per se non creatur natura nec esse sed compositum ex natura et esse; et sicut generato composito generatur materia et forma ita creato eo quod est, creatur essentia et esse.⁵

Daran scheint nicht nur der theoretische Anspruch interessant, denn Ägidius hält die ontologische für eine der naturphilosophischen analog erzwingbare Unterscheidung.⁶ Weil aber geschaffenes Sein niemals schon substantiell, sondern unendlich wäre, bedarf es eines Limitationsfaktors

³ Sent. II d. 3 p. 1 a. 2 (1726); cf. supra 6.2 n. 1–2.

⁴ cf. J. Schneider, Einleitung zu Thomas von Sutton, qu. ord., p. 218* sq.

⁵ Theor. 5 (Hocedez 19 sq.); dasselbe Argument noch in seinem letzten Werk: Sent. III d. 6 p. 3 q. 1 a. 2 (cit. Nash, *Accidentalit* 111 n. 39); Sent. II d. 3 p. 1 q. 1 a. 2.

⁶ Gilson, *History*, 423: „Giles himself tackled the problem of created nature at the lower level of the structure of actually given created beings. The consequences of this move were epochmaking in the history of Thomism: Giles seems to have been the first theologian to attempt dialectical *demonstrations* of the distinction of essence and existence.“

als Koprinzip. Zwar ist keines der beiden Prinzipien selbständig⁷, aber das eine vermag nicht das jeweils andere Prinzip aus sich zu entlassen. Nur durch die „Aufnahme“ in einen begrenzenden Komplex von Bestimmungen — die *essentia* — wird das Sein zu einem endlichen.⁸

Ägidius faßt also die *essentia* gleichsam als *receptaculum* des *esse*, an dessen Fassungsvermögen sich das Seinsquantum bemißt (Ägidius macht keine Einschränkung seiner quantifizierenden Redeweise); ein Mehr an inhaltlichen Bestimmungen bedeutet zugleich ein Mehr an *esse*. Nun war das Mehr-sein ein alter Topos, aber innerhalb der essentialistischen Tradition war die jeweilige Differenz von *magis esse* und *minus esse* inhaltlich angebbar, denn es war ja gerade die zusätzliche inhaltliche Bestimmung (etwa Erkennend-sein gegenüber bloßem Lebendigsein), die den „ontologischen Komparativ“⁹ begründet. Was heißt diese Rede aber jetzt unter der neuen Voraussetzung der Realdistinktion? Der alte Sinn läßt sich ja nicht beibehalten, denn auf welche der beiden Komponenten man das Mehr auch bezieht, für die jeweils andere bleibt der Sinn dunkel. Ägidius knüpft es nicht an das Kompositum (im Sinne einer Steigerung von Selbständigkeit), sondern macht die *essentia* zum Maß des Seins.

Aus der oben skizzierten Argumentationsfigur wird aber auch schon der ontologische Status der Unterscheidung deutlich. Wenn Substanz und Akzidens, Form und Materie Unterscheidungen am Ding sind, dann muß auch Sein und Wesen eine solche sein; der Akzentuierung halber sagt Ägidius sogar, sie unterschieden sich wie zwei *Dinge*: *sicut materia et quantitas sunt duae res, sic essentia et esse sunt duae res realiter differentes*.¹⁰ Diese Formel ist von entscheidender Wichtigkeit in der Folgezeit gewesen; bei Ägidius selbst hat sie eine eindeutige und breite Grundlage.¹¹

⁷ Theor. 5 (Hocedez 22): *natura creata sine esse nullatenus esse potest nec esse creatum potest per se subsistere nisi sit in natura receptum; utrumque ergo est dependens utrumque indiget creatione. Ideo nec natura sine esse, nec esse sine natura, creari potest.* — Interessant ist, daß Jean Quidort so weit geht, unter der Voraussetzung der radikalen Unterscheidung von Sein und Wesen als gleichsam zweier „Dinge“, die sich ohne inneren Bezug gegenüberstehen“ (C. Trabold, *Der Seinsbegriff bei Johannes Quidort*, 414) eine separate Existenz des *esse* zu konzédieren: qdl. I, 2 (Heiman 283).

⁸ Theor. 1 (Hocedez 5): *esse per se existens est purum et infinitum, esse vero in alio receptum est participatum et limitatum.*

⁹ So hat es W. Bröcker genannt: *Platons ontologischer Komparativ*, in: *Hermes* 87 (1957), 415–425.

¹⁰ Theor. 20 (Hocedez 134).

¹¹ Theor. 19 (Hocedez 127): *quod esse et essentia sunt duae res; cf. p. 125; qu. de esse 9 (20 vb): res ergo ipsa quae est esse est in genere substantiae; q. 11 (24 vb): et per*

Was bedeutet die res-Formel? Ägidius will ganz offensichtlich den „realen“ Charakter der Unterscheidung betonen, aber schon im Wort ist die Tendenz zur „Verdinglichung“ unverkennbar. Der Gedanke des Thomas, daß einerseits Sein und Wesen als das Ding konstituierende *Prinzipien* zu fassen, andererseits aber das Sein dem Wesen gegenüber als vorgängig anzusetzen ist, hat damit eine starke Modifikation erfahren. Die Formel, Sein und Wesen unterschieden sich „sicut res et res“, stellt sie zum einen auf dieselbe Stufe und macht zum anderen die Prinzipien selbst zu so etwas wie Dinge. Auch Gilson hat diese Differenz gesehen¹², und J. Paulus hat sie als eine Verschiebung vom metaphysischen auf den physischen Aspekt der Wirklichkeit beurteilt.¹³

Damit gewinnt der Gedanke eine höchst merkwürdige und für die Folgezeit überaus aufschlußreiche Dialektik. Er bedeutet einerseits eine Homogenisierung der Unterschiedenen auf der Ebene der Dinglichkeit, womit bereits ein Annäherungsschritt auf die nominalistische These getan ist, dies sei lediglich eine sprachliche Differenz. Die thomasische Unterscheidung von actus essendi und essentia wird also nur scheinbar radikalisiert, in Wahrheit läßt sich mit dieser Formel deren radikale Dualität gar nicht mehr fassen. Ägidius nennt es zwar absurdum quod essentia et esse dicantur duae essentiae¹⁴ und greift auch die thomasische Rede vom Sein als Akt der Form auf¹⁵, aber aus der Perspektive der res-Formel kann diese nicht mehr denselben Sinn haben. Muß nicht das Wesen selbst schon ein gewisses, ihm eigentümliches Sein besitzen (freilich nicht im Sinne der Existenz), um von der Existenz „real“ unterschieden zu sein?¹⁶ Ägidius redet denn auch so, als würde die forma der materia bereits ein gewisses Sein, ein bestimmtes Maß an Aktualität vermitteln, das allerdings noch nicht hinreichend sei, sie in die Wirklichkeit zu versetzen: ipsa essentia

consequens intelligitur quod esse sit alia res ab essentia; G. Suárez, *El pensamiento*, 362 sq., 366 sqq., versucht, diese Formel zu verteidigen.

¹² Es gelte im Unterschied dazu von Thomas: „Reality is not made up of realities.“ (History, 421).

¹³ Henri de Gand, 318.

¹⁴ Theor. de corpore Christi, 119 vb–120 ra (cit. Wippel, *Essence and Existence*, 398 n. 63).

¹⁵ Theor. 21 (Hocedez 149): Intellegimus enim quod forma sit actus materiae et esse sit actus formae. Ipsius autem esse non est aliquis alius actus, sed ipse est actus omnium aliorum; cf. Thomas Aqu., sth. I, 3, 4; Theor. 11 (58): in rebus materialibus ista tria se habent per ordinem: materia, forma et esse; cf. Thomas Aqu., spir. creat. 1.

¹⁶ Gilson, *History*, 742 n. 106.

aliquam actualitatem importat, licet illa actualitas non sit tanta quod sine esse possit existere.¹⁷

Dieselbe Homogenisierungstendenz kann man daran beobachten, daß das esse doch wiederum nach Analogie der forma gedacht wird: „Dans une telle doctrine, l'esse prend nécessairement l'aspect d'une forme absolue et séparable de l'essence.“¹⁸ Deutlich erkennbar wird dies an Ägidius' Orientierung am proklischen Modell der Partizipation, das die reinen Formen, auch das Sein, als ein Mittleres in sich enthält: quaedam res participant esse; quaedam res (!) est ipsum esse participatum; quaedam res est esse imparticipabile.¹⁹ Unter einer eingestandenermaßen sehr freien Aneignung²⁰ des platonischen Gedankens versucht Ägidius zwar die Denkform als solche zu benutzen, inhaltlich aber die Existenz vieler separater Formen zu eliminieren.²¹ Thomas dagegen begreift dieses Modell strikt nach dem Akt-Potenz-Schema, verwandelt es daher aus seinem neuplatonischen Ursprung in eine neue Theorie; bezüglich Ägidius hat aber auch E. Hocedez geurteilt, er würde „imaginer l'esse à la façon d'une forme séparée.“²²

¹⁷ Theor. 6 (Hocedez 29): ... Oportet igitur dare *aliud esse* cui illa natura coniungeretur et per quod existeret.

¹⁸ J. Paulus, Henri de Gand, 318.

¹⁹ Sent. I d. 8 pt. 2 pn. 2 q. 1, 54 c (cit. P. Nash, *Diversum*, 68 n. 31); es gilt freilich nicht das Gesetz der Selbstbezüglichkeit: ipsum esse participatum non est, sed suppositum per ipsum est (op. cit. q. 2, 54 v1; cf. Nash, 70); zur prop. 4 aus dem lib. de causis, „prima rerum creatarum est esse“ ist Ägidius' Kommentar (aus dem Jahre 1290) zu vergleichen sowie: qu. de esse, 12 (29 r).

²⁰ in lib. de causis, 12 a (40 v): Non ergo adducuntur hic ista verba quia vera sit opinio Platonis, sed ut per opinionem Platonis intellegatur haec veritas: quomodo scilicet, quodlibet reservatur in quolibet. Multae enim opiniones philosophorum in se non sunt verae, quae tamen iuvant intellectum nostrum ad intelligendum aliquam veritatem; de compos. ang. 1, frr 8 rS; dies gilt nicht für einen christlichen Autor wie Boethius, den Ägidius für sich reklamiert wobei Heinrich von Gent die Berechtigung seiner Inanspruchnahme bestreitet: videntur nobis auctoritates non esse expositae secundum mentem auctoris (qu. de esse, 9); cf. P. W. Nash, Giles of Rome on Boethius' „*Diversum est esse et id quod est*“, in: *Med. Stud.* 12 (1950), 57–91.

²¹ Allerdings kritisiert Ägidius seinen Lehrer Thomas, der auch die Verschiedenheit der Seienden, nicht nur die Einheit des Seins, als Kausierungsleistung der causa prima zu denken sucht: Verumtamen est aliquo modo etiam in actione prima Dei secundum quam res per creationem producuntur in esse, quaedam diversitas ex parte recipientium (s. de causis 24, 816 v; Thomas, ad. loc.); aber Ägidius läßt selbst die essentia von Gott produziert sein (l. c.), obwohl sie nicht eigentlich den Schöpfungsterminus darstellt; jedoch erkennt Gott sich als vielfältig partizipabel, und da dieses Erkennen zugleich ein Schöpferisches ist, stammt insofern die Verschiedenheit der Essenzen doch wiederum aus ihm (l. c.); cf. P. Nash, Giles of Rome, Auditor and Critic of St. Thomas, in: *Modern Schoolman* 28 (1951), 1–20.

²² Introd., p. (74); p. (72): „L'esse divin joue à peu près rôle de l'esse separatum de Platon.“

Die andere Seite jener Dialektik, von der wir oben gesprochen haben, liegt in einer Dissoziation von Sein und Wesen, in der nun die wichtigsten Verbindungs- und Zuordnungsbestimmungen aufgelöst werden. Die ägidianisch gedachte Realdistinktion impliziert eine so extreme Äußerlichkeit, daß Ägidius die avicennische Akzidensthese wieder aufnimmt; das Sein ist eine Hinzufügung zur *essentia*:

quia *essentia rei creatae non dicit actum completum, sed est in potentia ad esse, ideo non sufficit essentia ad hoc quod res actu existat nisi ei superaddatur aliquid esse quod est essentiae actus et complementum. Existunt ergo res per esse superadditum essentia vel naturae.*²³

Dieselbe Tendenz wird auch deutlich an einer anderen Radikalisierung einer thomasischen These: Hatte Thomas gesagt, das Wesen einer Sache lasse sich denken, ohne zugleich ihr Dasein mitzudenken, die Wahrheit aber sei gerade im *esse* fundiert, so wird nun bei Ägidius von Rom das Wesen zum Adressat der Erkenntnis. Dies zu zeigen bedarf einer umsichtigen Interpretation, denn eine oberflächliche Lektüre wird stets nur die Parallelen bei Thomas assoziieren. Die Einheit von *forma* und *materia* konstituiert die *essentia*, nicht schon deren Realsein. Dieses aber ist für die Erkenntnis nicht notwendig:

Verum quia sufficit actualitas formae ad hoc quod res intellegantur, licet non sufficiat ut existant, licet sine forma res non possint existere nec intelligi, sine esse vero possunt intelligi, licet sine eo non possint existere.²⁴

Aber hatte nicht auch Thomas gesagt, das Objekt des Verstandes sei die Wesenheit? Ägidius isoliert diesen Gedanken von seiner notwendigen Ergänzung, daß die Vollkommenheit der Erkenntnis allererst im Urteil, d. h. also in einem Seinsbezug liege. Darauf kommt es Ägidius nicht an; weil vielmehr das *esse* ein „*aliquid quidditati additum*“ ist, ist die Wesenheit ohne Rücksicht auf die Realität erkennbar (nicht bloß: denkbar):

²³ Theor. 13 (Hocedez 83); Sent. III d. 5 p. 3 q. 1 a. 2 (222 b): *quaestio de ente pertinet ad quaestiones de accidente, in quo dicto plane innuitur, quod existere rerum non competit rebus per se, id est per suam essentiam, sed quasi per accidens, quia est superadditum ipsi esse essentiae et ipsi esse quidditativo*; P. Nash, *Auditor and critic*, 20: „in the created supposit no unity other than that of a sum“; ders., *The accidentality of esse according to Giles of Rome*, *Gregorianum* 38 (1957), 103–115, bes. p. 114; ders., *Diversum est esse*, 62; 78–80.

²⁴ Theor. 11 (Hocedez 58). Die *forma* als Teil der *essentia* besitzt für Ägidius tatsächlich bereits eine *actualitas*, nur keine hinreichende, Theor. 7 (p. 37): *licet de se dicat quandam actualitatem, non tamen dicit tantam actualitatem quod possit esse actu sine esse*. cf. Theor. 6 (p. 29), 13 (p. 82), 5 (p. 21) etc.

bene potest intellegi res non intellegendo eam esse ... Non est ergo idem rem esse et rem esse intelligibilem, quia licet sufficiat sola quidditas ad hoc quod res sit intellegibilis, tamen ad hoc quod res sit, non sufficit quidditas sine esse.²⁵

Die Transzendentalbestimmung „ens et verum convertuntur“, die ja ihren Sinn darin hatte zu sagen, daß sich etwas erst in seiner Wirklichkeit zeigt und insofern auch durch sie erkennbar ist²⁶, verliert ihre Bedeutung. Seins- und Erkenntnisgrund lösen sich radikal voneinander: Actualitas autem ipsius esse nihil facit ad hoc quod res sint intellegibiles sed facit ut res existant. Sed actualitas formae facit ut res sint intellegibiles.²⁷

Das Motiv dieser Aussagen ist offenkundig: So wie die Unterscheidung von Sein und Wesen zunächst den Sinn hatte, im akzidentellen Sinn die Kontingenz des ens creatum zu denken, so erhält jetzt ein in sich erkennbares Wesen die Funktion, neben der Kontingenz der Welt nicht auch die des Wissens behaupten zu müssen. Auf dem Hintergrund der realistischen Erkenntnistheorie, daß Inhalt und Status unserer Wirklichkeitserfassung auf einer ontologischen Verfassung des Erfassten beruhen, ist klar, daß ein Wissensbegriff, der auf die Bestimmung der Notwendigkeit nicht verzichten will, auf eine von aller Kontingenz freie Wesenheit angewiesen ist. Ägidius behauptet deshalb:

Possum enim intellegere rosam, nulla rosa existente. Postquam enim per sensum vel per doctrinam acquisivi scientiam de rosa, existere ipsius rosae vel esse eius nihil facit ad scientiam meam, quia obiectum intellectus non est esse sed quidditas.²⁸

Ägidius von Rom hatte damit eine Theorie vorgelegt, der eine immense Wirkung beschieden war. Zwar war er es ja, der Heinrich von Gent in der großen Disputation vor dem Weihnachtsfest 1276 zu einer Reaktion provozierte, aber an seinen Argumenten haben sich alle Gegner der Realdistinktion orientiert. Aber nicht allein daran; auch seine terminologischen Fixierungen haben die Sprache des Thomas von Aquin vollständig überlagert. Hatte Thomas den Begriff „existentia“ so selten benutzt²⁹, daß man nicht umhin kann zu denken, er vermeide ihn bewußt, und wenn er

²⁵ Theor. 10 (54 sq.).

²⁶ Thomas Aqu., sth. I, 5, 2: secundum hoc unumquodque cognoscibile est quod est actu...

²⁷ Theor. 11 (Hoc. 60).

²⁸ Theor. 12 (Hoc. 67); eine gegenläufige Tendenz behauptet P. W. Nash, *Accidentality*, 109.

²⁹ z. B.: de ver. 3, 3 ad 8.

ihn doch verwendet, dann zumeist in der Bedeutung von „entia“, wie ihn auch Chalcidius bereits gebrauchte, wenn er τὰ ὄντα übersetzte³⁰, so hieß es im letzten Ägidius-Zitat: *existere . . . vel esse*. Schon Petrus de Tarentasia verwendete *actus essendi* neben *actus existendi*.³¹ Solche terminologischen Änderungen sind zwar nicht der Grund, wohl aber einigermaßen zuverlässige Indikatoren für wesentliche Begriffsverschiebungen.³² Was für jene neue Gleichsetzung gilt³³, läßt sich in noch stärkerem Maße von seiner Unterscheidungsformel „*sicut res et res*“ behaupten: „It was Giles' terminology, not Thomas', that was to become standard in subsequent discussion of this issue in the late thirteenth and early fourteenth centuries.“³⁴ Für die Explikation dessen, was eine ontologische Differenz von Sein und Wesen heißen kann, orientiert sich die Gegnerschaft (z. B. Godefridus) an Ägidius; man ging großenteils von der Konvergenz von Ägidius und Thomas aus³⁵, und sogar Heidegger versteht Realdistinktion als „die Zusammensetzung, *compositio*, *zweier Realitäten*, der *essentia* und der *existentia*“³⁶, deren ägidianische Inspiration offenkundig ist.³⁷

Dies hat allerdings trotz allem auch noch eine Kehrseite. Die avicennische Inspiration wird sprachlich nirgends so deutlich wie in der Rede von „*esse essentiae*“ und „*esse existentiae*“. Es sollte im Thomas-Kapitel klar geworden sein, daß in seiner Theorie weder ein Sein des Wesens, noch gar ein Sein der Existenz einen Sinn ergäbe. Genau diese Redeweise

³⁰ Gilson, *Vocabulaire de l'être*, 151; die Behauptung P. Bayerschmidts, *Seins- und Formenmetaphysik*, 66, Thomas habe „die Vorarbeiten“ zum Sprachgebrauch von „*esse essentiae*, *existentiae* und *subsistentiae*“ geleistet, ist vollkommen abwegig.

³¹ *Sent. I d. 8 q. 6 a. 1.2* (I, 786. 796).

³² cf. L. Oeing-Hanhoff, *Ens et unum convertuntur*, 77.

³³ *Theor. 13* (Hocedez 83): *verum quia nominibus utimur ut volumus, multoties pro eodem accipitur ens et existens . . .*; cf. Bayerschmidt, *op. cit.*, 102.

³⁴ Wipfel, *Essence and Existence*, 398; Godfrey of Fontaines, 1983 p. 45.

³⁵ Gerard ter Steghen, *super de ente et essentia* (cit. M. Grabmann, *Doctrina s. Thomae*, 189): *Avicenna autem, Doctor Sanctus et Aegidius de Roma sententiam concorditer tenent, quod in omnibus citra primum reperiatur realis constitutio esse et essentiae sive formae*. Pico della Mirandola stellt folgende Scholastiker auf eine Stufe: Albertus Magnus, Thomas Aquino, Scotus, Aegidius Romanus, Franciscus Mayronis, Heinrich von Gent: *de dign. hom.*, ed. E. Garin, 64.

³⁶ Grundprobleme der Phänomenologie, GA XXIV, 128: „In einem wirklichen Seienden ist das Was dieses Seienden eine andere *res*, etwas anderes für sich gegenüber der Wirklichkeit, d. h. wir haben in einem wirklichen Seienden die Zusammensetzung, *compositio*, *zweier Realitäten*, der *essentia* und der *existentia*.“ Heidegger bezeichnet dies als Lehre der „thomistischen Schule“ und bringt im Kontext ein Thomas-Zitat.

³⁷ cf. R. Echaury, *Gott und das Sein*, 155.

aber übernimmt Ägidius³⁸ und dokumentiert damit, daß die terminologische – und sicher nicht bloß diese – Abweichung bereits kurz nach Thomas von Aquin beginnt. Bei Ägidius läßt sich somit schon das erstaunliche Phänomen beobachten, daß eine Position zwar ohne merkbare Veränderung durch den Eindruck der gegnerischen Argumente bleibt, gleichwohl aber ohne Bedenken die Terminologie des Gegners übernimmt. Capreolus, der princeps thomistarum, nennt auch den Namen Heinrichs und fügt wie schon Ägidius eine ausdrückliche Billigung hinzu: *sicut dicit Henricus, et bene, meo iudicio: essentia habet duplex esse, scilicet esse essentiae, et esse existentiae*.³⁹ C. Fabro hat in dieser sprachlichen Übermächtigung den Grund dafür gesehen, daß die Positionen im Laufe der Jahrhunderte mehr und mehr aufeinander zulaufen: „Henri de Gand ... fournit les termes précis de la controverse, impose la terminologie à son adversaire direct Gilles de Rome et aux thomistes comme à leurs adversaires qui prennent part à leur tour à ce débat passionné.“⁴⁰

6.4. Heinrich von Gent

Heinrich von Gent reagiert noch 1276 auf die Äußerungen des Ägidius von Rom. Damit beginnt eine mit Unterbrechungen zwei Jahrzehnte dauernde Kontroverse zwischen diesen Denkern¹, die noch weit bis ins

³⁸ Sent. III d. 6 p. 3 n. 2 (ed. 1623 p. 258): *Aliqui distinguunt et bene, ut in suis scripturis notaverunt, triplex esse, videlicet esse essentiae, esse actuale et esse subsistentiae*. cf. d. 5 p. 3 q. 1 a. 2 (222 b); Remigius Florentinus, der Schüler des Thomas von Aquin und Lehrer Dantes, ebenso: *de uno esse* (Grabmann 263 sq.): *duplex est esse, scilicet esse essentiae et esse existentiae ... Esse autem existentiae nihil aliud est quam quaedam subsistentia vel actualitas*; Thomas Sutton, qu. ord. 26: *utrum in angelo sit realis compositio essentiae et esse existentiae ...* (Schneider 715).

³⁹ Def. II d. 1 q. 2 a. 1 (III, 76 a); C. Fabro, *Participation et causalité*, 283: „Cette terminologie envahit bientôt l'école thomiste et y domine jusqu'au XVI^e siècle.“

⁴⁰ op. cit. 282; cf. p. 281; 284.

¹ Dabei könnte eine persönliche Note auf seiten des Ägidius eine Rolle gespielt haben – obwohl Heinrich zu den gereizteren Formulierungen greift. Papst Johannes XXI. (vormals Petrus Hispanus) läßt im Januar 1277 durch Bischof Etienne Tempier eine Kommission zusammenstellen, die theologische Neuerungen zu untersuchen hat; zu ihr gehört Heinrich von Gent. Ägidius wird im selben Jahr von Simon du Val wegen seiner Engellehre verurteilt. Siger von Brabant und Boethius von Dacien gehen sofort nach Rom; Ägidius versucht sich zu rechtfertigen, verliert aber und geht ebenfalls nach Rom. Papst Honorius IV. setzt sich 1284 bei Bischof Ranulphe d'Homblières für Ägidius ein, so daß dieser widerrufen und als Magister an die Universität konnte. Noch 1286 beginnt er mit seiner Heinrich-Kritik.

14. Jahrhundert aktuell blieb. Aber schon zwischen Heinrich und Ägidius kehrt ständig ein halbes Dutzend Argumente wieder², ohne daß eine Position unter der argumentativen Übermacht der anderen die eigene Theorie zu modifizieren sich gezwungen sähe. Aus diesem Grunde erübrigt sich auch eine genaue Nachzeichnung des Disputverlaufes.

Es war nicht immer ganz klar, daß Heinrich insbesondere Ägidius Romanus im Auge hat; erst nachdem man es genauer unternommen hatte, die Differenzen von Ägidius und Thomas herauszuarbeiten, kristallisierte sich auch die Zielrichtung der Heinrichschen Kritik schärfer heraus.³ Heinrich verfolgt die Inspiration des Ägidius nicht weiter zurück, sondern sagt nur grundsätzlich, darin mit Ägidius übereinstimmend, daß eine Unterscheidung von Sein und Wesen allererst nach der Entdeckung des Schöpfungsverständnisses sich nahegelegt habe oder vielmehr umgekehrt: Die Nichtunterscheidung verhinderte von vornherein den Gedanken einer zeitlichen Schöpfung.⁴

Nun hatte ja schon Ägidius behauptet, nur die Realdistinktion bilde einen ontologischen Ausweis für den Schöpfungsbegriff. Diesen Anspruch macht ihm Heinrich streitig: Wenn das Wesen als ein das Sein aufnehmendes subiectum gedacht werde, dann sei es als ein Etwas dem Akt der Seinsverleihung schon vorgegeben.⁵ Diesen Vorwurf, daß der Schöpfungsbegriff durch ein Moment der Vorgegebenheit unterminiert werde, wird später Duns Scotus gegen Heinrich wenden.⁶

Heinrichs Kritik an der Realdistinktion kann man in den folgenden Argumenten zusammenfassen:

- Wenn das Sein real von der Wesenheit verschieden ist, dann läßt die kategoriale Analyse nur zu, es entweder als Substanz oder Akzidens zu denken; offensichtlich ist beides unmöglich. Dieses Argument, das

² cf. E. Hocedez, *Introd.* p. (102) sq.

³ J. Paulus, Henri de Gand, 284: „En effet, la distinction réelle telle que la combat Henri, n'est point du tout la distinction thomiste, mais la sorte de ‚monstre‘ imaginé par Gilles.“

⁴ Sum. 68, 5 (II, 230 vV): Et quia peripatetici non distinguunt fluxum creaturarum in esse existentiae ab illo qui est in esse essentiae, ideo etiam quia ille qui est in esse essentiae est ab aeterno: posuerunt etiam illum qui est in esse existentiae, processisse a deo ab aeterno et solo ordine naturae.

⁵ qdl. X, 7 contra (op. XIV, 147); p. 168: Et est iste verus modus participationis ipsius, praecedens autem phantastica imaginatio quodam modo fingens modum creationis procedere secundum modum naturalis generationis, praeter hoc quod generatio naturalis supponit subiectum, creatio vero non tantum producit aliquid in subiecto, sed etiam producit ipsum subiectum.

⁶ cf. Paulus, Henri de Gand, 132.

scheinbar Aristoteles für sich in Anspruch nimmt, wird auch bei William Ockham wieder bezeugt.

- Wenn man die Realdistinktion ernst nimmt, und das Sein als eine vom Wesen isolierte Realität denkt, dann muß ja auch diese wiederum eine eigene Natur haben. Heinrich wiederholt also gegen Ägidius, was Averroes bereits Avicenna und Siger von Brabant Thomas vorgeworfen hatte, daß eine Trennung von Sein und Wesen das Denken in einen infiniten Regreß geraten läßt.

Nun lag eine besondere Schwäche dieses Disputes darin, daß man die eigene Position durch die inakzeptablen Konsequenzen plausibel zu machen suchte, die eine davon abweichende Position nach sich zöge; diese hat man denn auch den Gegnern vorgeworfen – anstatt zu bedenken, ob jene aus den Voraussetzungen der anderen Theorie nicht ebenfalls verhindert werden. Den Zugang zu Heinrichs Theorie findet man deshalb wohl weniger dadurch, daß man sie als eine Variante zur ägidianischen versteht; ihr Ansatz, den wir zu rekonstruieren versuchen, scheint woanders zu liegen.

Am adäquatesten ließe sich die Seinstheorie Heinrichs als Radikalisierung der avicennischen Abstraktionstheorie interpretieren. Konnte nach Avicenna ein Wesen gedacht werden, das als es selbst von Allgemeinheit und Besonderheit, Existenz oder Nichtexistenz unbetroffen blieb, so denkt Heinrich diese Konzeption bereits als einen zweiten Akt. Das schlechthin Allgemeinste bestimmt Heinrich dadurch, daß es nicht von einem anderen Inhalt unterschieden ist, sondern überhaupt Gegenstand eines intentionalen Aktes des „Meinens“ ist.⁷ Heinrich führt dies an einigen wenigen Stellen vor. Zwar gilt weiterhin, daß das Sein der primäre Aspekt am Ding ist, der aus keiner anderen, höheren Ebene mehr bestimmt werden kann, aber was dies bei Heinrich zuletzt heißt, wird erst aus seiner Identifizierung von *ens* und *res* deutlich. „*Res*“ – das meint nicht schon Ding oder Dinglichkeit; Heinrich macht es sprachlich klar: *res* besagt im Sinne von „*reor, reris*“ ein *pures Gemeintes*, und erst im Sinne von „*ratum*“ ein Bestimmtes, begrifflich Faßbares.

Quid est enim, praecognitio est nuda, et simpliciter cognitio, et intellectus confusus eius quod significatur per nomen: nihil in significato nominis determinando: neque quid sit eius quod est ens in rerum natura neque quid sit non ens, sed solum quid de se sit conceptus aliquis: et res non a ratitudine, sed a

⁷ qdl. X, 7 (XVI, 171 sq.): *Esse enim in re est primus et simplex mentis conceptus ad nihil formatus vel determinatus, nec formativus nec determinativus alicuius, quia nihil ipsum praecedit.*

reor, reris dicta: quae ex sua intentione non determinat aliquod esse essentiae, vel existentiae, vel non esse: sed se habet per indifferentiam ad id quod purum nihil est: ut Hircocervus vel Tragelaphus.⁸

Dieser Gedanke einer reinen Intentionalität, über deren inhaltliche Sinnhaftigkeit noch gar nicht entschieden ist — wie die Beispiele am Ende des Zitates anzeigen sollen —, stellt keine beliebige Anwendung des avicennischen Abstraktionsmodells dar. Abstraktion — das heißt hier, einen Gehalt so zu denken, daß er andere Perspektiven zwar fernhält, aber ohne sie auszuschließen. Diesen durch Avicenna zugespitzten Begriff der Abstraktion überträgt Heinrich auf das ens, und zwar so, daß in der Transposition das Abstraktionsverfahren zum Punkt der Indifferenz von Sein und Nichtsein führt. Dadurch bleibt am Ende res als purer intentionaler Gehalt (reor, reris: „meinen“), als ein Gemeintes übrig. Auch Duns Scotus hat es so interpretiert.⁹ Zwar hatte auch Aristoteles das $\delta\omicron\zeta\upsilon\sigma\tau\acute{o}\nu$ als die extensional weitere Sphäre im Verhältnis zum $\acute{o}\nu$ verstanden¹⁰, aber der avicennische Hintergrund liegt durch das Schwergewicht seiner Abstraktionslehre, zentriert auf den Begriff der Indifferenz, weitaus näher und bleibt trotz der genannten Radikalisierung durch Heinrich von Gent deutlich erkennbar.

Es muß allerdings hinzugefügt werden, daß im Begriff der Abstraktion der Heinrichsche Gedanke nur ungenügend gefaßt ist. Die Darstellungsweise Heinrichs zeigt nämlich, daß die Allgemeinheitsperspektive nicht einfachhin um einen vielleicht beliebigen Schritt erweitert wird, sondern alle eingeschränkteren Aspekte *konstruktiv* auf jenen aufbauen. Der nächste Schritt, das bestimmte Seiende, setzt jene Abstraktionsstufe voraus:

Sciendum quod ratio rei dictae a reor reris prima est in unoquoque ente creato, et super illam rationem rei prima ratio quae fundatur est ratio entis sive esse quiditativi, quae convenit ei ex respectu ad formam divini exemplaris, a quo accipit ratio rei dictae a ritudine, quae eadem est cum ratione entis quiditativi.¹¹

Wodurch unterscheidet sich das bloß Gemeinte¹² von einem sinnvoll Bestimmten? Heinrich antwortet: Im Unterschied zu einem beliebig zu

⁸ Sum. 24, 3 (138 vO); 21, 2 (124 vK): res ut dicitur a reor reris nomen est indifferentis ad ens et non ens.

⁹ ord. I d. 3 n. 310 (III, 188): Loco istorum verborum accipio verba planiora: pro re dicta a ‚reris‘: accipio realitatem opinabilem, quae communis est — secundum ipsum — figmentis et non figmentis.

¹⁰ Top. IV, 1; 121 a 20–26.

¹¹ Sum. 34, 2 (212 rR); die Stufenfolge der Aspekte im Aufbau des Seinsbegriffs stellt Heinrich ausführlich dar: Sum. 24, 3 (138 vOP).

¹² cf. qdl. V, 2 (154 rD); bei Heinrich scheint zum ersten Mal gedacht zu werden, was später in anderen Zusammenhängen wiederkehrt; erinnert sei nur an Russell's Begriff des „term“:

bildenden Wort muß die Bestimmtheit eine begriffliche sein; alles, wovon ein Begriff gebildet werden kann, ist in diesem Sinne ein *ens ratum*: *Dicitur enim omnis creatura res absolute ex hoc quod de se dicit aliquid de quo saltem natus est formari conceptus aliqualis in anima.*¹³ Das Denken befindet sich noch nicht auf der Ebene der Wirklichkeit, sondern erst in der Sphäre möglicher Begriffe. Heinrichs Gedanke enthält jedoch keinerlei Tendenz auf einen autonomen Possibilenraum; dies wird aus der endlosen Wiederholung deutlich, mit der Heinrich seiner Theorie sofort eine theologische Wendung gibt. Wenn das, was Gegenstand eines Begriffes werden kann, ein ontologisches Fundament besitzen muß, dann kann dieses für Heinrich nur im *intellectus divinus* bestehen. Alles, was in Gott gedacht ist, kann begrifflich gefaßt werden. Heinrich spricht stets von der Exemplarität der Inhalte des göttlichen Geistes; es wäre allerdings eine unzulässige Verkürzung, dies nur aus der Tradition der augustinischen Umbildung der platonischen Ideenlehre zu verstehen. Die Ideen sind nicht deshalb für unser Denken exemplarisch, weil die Welt in ihnen vorgeprägt ist, sondern aus dem Grunde, weil der *intellectus divinus* eben alles enthält, was überhaupt gedacht werden kann, gleichgültig ob die Ideen von real gewordenen Dingen sind oder nicht; die Exemplarität ist also einerseits eine unmittelbare, erbringt aber andererseits keine zusätzliche inhaltliche Bestimmtheit. Das, was von Gott gedacht wird und von uns möglicherweise gedacht werden kann, unterliegt nämlich demselben Kriterium der Widerspruchsfreiheit. Auf diese Weise vermag sich das Wissen von der Kontingenz der Wirklichkeit zu emanzipieren¹⁴, ohne zugleich eine autonome Sphäre, frei von jeder ontotheologischen Fundierung zu involvieren.¹⁵

Schon an dieser Stelle läßt sich eine, wenn auch vorläufige Bilanz ziehen. Wie bereits im Zusammenhang mit der Lehre vom *ens als primum*

„Whatever may be an object of thought, or may occur in any true or false proposition, or can be counted as *one*, I call a *term*. This, then, is the widest word in the philosophical vocabulary ... A man, a moment, a number, a class, a relation, a chimera, or anything else that can be mentioned, is sure to be a term.“ (The Principles of Mathematics § 47, 1956 p. 43).

¹³ Sum. 21, 4 (127 rO).

¹⁴ Sum. 26, 1 (157 vE): *Non requiritur ut res sit in existentia ad hoc quod de ipsa sit scientia, sed sufficit quod sit res et natura aliqua in sua essentia.*

¹⁵ zum Kriterium der Widerspruchsfreiheit als Maßstab begrifflicher Bestimmtheit: Sum. 24, 3 (138 vP); zur theologischen Fundierung: Sum. 21, 4 (127 rO): *Dicitur autem essentia et natura quaedam ex eo quod habet in divino esse rationem exemplarem; qdl. V, 6 (161 rK): quidquid est natura et essentia aliqua absoluta habens rationem exemplarem in Deo, nata existere in existentia operatione divina ...; VI, 3 (221 rG); zum antiaristotelischen Rationalismus dieser Rekonstruktion: Gómez Caffarena, *Ser participado*, 45.*

notum und der sich daran anschließenden Theorie der Univozität des Seins zeigt sich auch hier die Anstoßkraft des avicennischen Denkens. Zwar scheint es niemals als es selbst zu begegnen — es gab offenbar nirgends so etwas wie eine Lehrtradition des Avicennismus —, aber in der Form des Herausgreifens einzelner Theoriestücke, in der Form der Orientierung an bestimmten Argumentationsfiguren oder Denkweisen, in der Form der Variierung einzelner Gedanken wirkt das Denken Avicennas übermächtig. Die vorliegende Theorie Heinrichs von Gent radikalisiert einen solchen Gedanken Avicennas und wird so zum Ursprung für einen völlig neuen Typus von Ontologie:

- Sein steht hier in keinem unmittelbaren Zusammenhang mehr mit Wirklichkeit. Seiendheit meint zunächst einen Komplex widerspruchsfreier Bestimmtheit.
- Wirklichkeit wird verstanden aus einem sie umgreifenden Horizont, der gegen Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit im existentiell-affirmativen Sinne indifferent ist.

Die Rekonstruktion des Erkenntnisprozesses findet als äußerstes Element ein Wort, von dem noch nicht sicher ist, ob es überhaupt etwas Sinnvolles meint (z. B. eine Chimäre). Die Vernunft kann dabei also noch nichts denken, und verfällt daher sofort (statim) auf den Zweifel: *si est vel non est*. Dies ist nicht die Ob-Frage des Aristoteles aus den Zweiten Analytiken, sondern es ist die Frage nach dem, ob überhaupt *etwas* vorliegt. Dies ist dann der Fall, wenn Exemplarität gedacht werden kann. Der Gegensatz zu jenem Etwas-sein ist daher die Wesenlosigkeit: *quod talem rationem exemplarem in Deo non habet, purum nihil est in natura et essentia*.¹⁶ Der Avicennismus dieses Gedankens manifestiert sich darin, daß dem Wesen bereits Sein zukommt¹⁷ — was nur dann möglich ist, wenn Sein und Realsein ohne inneren Zusammenhang sind. Heinrich von Gent ist deshalb einer der ersten, die ausgehend von einer bereits angeführten Avicenna-Fassung¹⁸ die Prägung von *esse essentiae* (und parallel dazu: *esse existentiae*) verwenden, die in alle nicht-nominalistischen Schulen, die thomistische eingeschlossen, Eingang gefunden hat:

¹⁶ Sum. 21, 4 (127 rO); die *species intelligibilis rei* ist nicht nur Erkenntnis- und Unterscheidungsgrund dieses Dinges, sondern auch die Ausgangsbasis für den *primum conceptum des ens ut ens, qui etiam implicite continetur in qualibet conceptu determinato*: Sum. 24, 7 ad 2 (144 vK).

¹⁷ Sum. 34, 2 (212 rS): *Quanto enim aliquid in se plus habet ratitudinis sive firmitatis, tanto plus habet entitatis; quare et veritatis*.

¹⁸ Met. I, 5 (Van Riet): *esse proprium*; cf. J. Paulus, Henri de Gand, 77; 82 sq.

Est hic distinguendum de esse, secundum quod distinguit Avicenna in fine V^{tae} Metaphysicae suae, quod quoddam est esse rei quod habet essentialiter de se: quod appellatur esse essentiae; quoddam vero quod recipit ab alio, quod appellatur esse actualis existentiae.¹⁹

Heinrich will nicht so verstanden werden, als wäre die Exemplarisierung der Essenzen im göttlichen Intellekt eine dogmatisch-theologische Ergänzung einer Ontologie, sondern sagt ausdrücklich, die Wesenheiten sind dies nur, *insofern* sie Abbilder ideeller Strukturen sind: *creatura est essentia ex hoc quod effigies Dei est, eo ipso absolute est, ipsa divina essentia autem propria sui generis solum aliquid est.*²⁰

Es ist von besonderem Interesse, daß Heinrich von Gent das Gesetzsein in die Wirklichkeit genau nach dem eben skizzierten Schema denkt. Die Vorgängigkeit der Ideen ist auch eine sachliche: Es wird nur das in Wirklichkeit versetzt, was zuvor gedacht wurde: *Deus nihil potest facere in effectu cuius rationem exemplarem in se non habet.*²¹ Dies war die einzige Rechtfertigung in der christlichen Tradition, den Schöpfer nach Analogie des Künstlers (*artifex*) vorzustellen: Schöpfung ist keine Setzung blinder Willkür, sondern freier Vernünftigkeit. Wo expliziert werden soll, daß Schöpfung als Negation von Rahmenbedingungen des Werdens gedacht werden muß, diese vielmehr selbst erst setzt, war die Vorstellung des Demiurgen gerade das Gegenbild.

So wie das Wesen den Aspekt der göttlichen Exemplarkausalität meint, so das Dasein den der göttlichen Wirkursächlichkeit: *... ut formae a qua participant quod dicantur habere esse essentiae, ut efficienti a quo habent quod eis conveniat simpliciter esse actualis existentiae.*²² Endliches Dasein wird deshalb unmittelbar aus seinem Gewirktsein verstanden²³, ja Heinrich geht in der Tat so weit zu behaupten, es sei in Wahrheit nichts anderes

¹⁹ qdl. I, 9 (op. V, 53); III, 9 (61 v): *... esse essentiae rei appellatur certitudo eius concepta absolute absque omni conditione quam nata est habere in esse naturae vel rationis. Sum. 26, 1 (157 vD): res quaedam et essentia ... non diceret nisi esset in natura sua quaedam divinis exemplaris similitudo. Et a tali respectu et comparatione convenit rei suum esse essentiae ... , quod semper est ei coniunctum in natura et essentia eius. Et ideo appellatur esse essentiae.*

²⁰ Sum. 75, 6 (II, 311 vY); qdl. V, 4 (158 vO).

²¹ Sum. 21, 4 (127 rO); diese quaestio enthält mehrere heterogene Passagen, weshalb Gómez Caffarena (*Ser participado*, 263–269) eine doppelte Redaktion annimmt.

²² Sum. 21, 2 (124 vI); die Wortfügung „esse actualis essentiae“, die ebenfalls terminologisches Gemeingut aller scholastischen Schulen wurde, scheint bezeichnend für den oben genannten Prozeß, Wirklichsein aus einem umgreifenden Horizont zu verstehen.

²³ Sum. 21, 4 (127 rM): *esse tamen simpliciter et absolute non dicit res aliqua nisi ab eo quod est ens existens in effectu in rerum natura.*

als eben diese Relation zur göttlichen Wirkursächlichkeit: Die in sich nichtige Kreatur ist in und durch die Relation zu Gott, in der sie geschaffen und im Sein erhalten wird: *esse creaturae relatio vera realis est secundum scilicet generalem usum relationis; est enim verus respectus ad creatorem*.²⁴ Sein und Wesen verdanken sich daher zwei verschiedenen Akten göttlicher Wirksamkeit: Denken und Wirken.

In dem Versuch Heinrichs, sowohl in der Wesenheit wie im Sein Relationen zu Gott, genauer zu verschiedenen Aspekten seiner Ursächlichkeit zu sehen, liegt einerseits eine großangelegte Theologisierung der Metaphysik. Die unmittelbare Abhängigkeit beider²⁵ verhindert, Ontologie als eine Substruktur zu etablieren, die sich verselbständigen könnte. Die Kritik war aber andererseits merkwürdig gespalten: Während insbesondere die Vertreter der Realdistinktion darauf hinwiesen, daß gerade das Sein etwas Absolutes sei, in dem etwas gedacht werde, das sich jedem Versuch der Relationalisierung widersetze²⁶, glaubte man, in Heinrichs Theorie des Wesens gerade das Gegenteil beobachten zu können. Wenn dem Wesen von sich her ein Sein (*esse essentiae*) zukommt, diese Relation aber ausdrücklich als eine ewige im Unterschied zur Zeitlichkeit der Seinsrelation vorgestellt wird²⁷, dann scheint darin wiederum eine Gefährdung der Schöpfungssouveranität zu liegen, wie sie Heinrich doch selbst Ägidius vorgehalten hatte. Genau dies wird später Duns Scotus auch ihm vorwerfen.²⁸

²⁴ Sum. 35, 8 (231 nV); Sum. 21, 4 (128 rS): *ex solo respectu ad ipsum ut ad rationem formalem vel ad ipsum causans, ut dicatur esse natura et essentia quaedam in actu existens; C. Trabold, esse actualis existentiae, 10: „Heinrich faßt das Sein nicht wie Ägidius als Akt, sondern als eine Relation, Beziehung zu Gott auf.“ Gómez Caffarena, Ser participado, 146: „Todo existente finito es ad aliud por respecto a Dios ... Su existir es existir relativo, se identifica totalmente con el depender de Dios.“ Sum. 21, 2 (124 vK): *cui ex hoc quod facta est a Deo et eius effectus, attribuitur esse actualis existentiae a quo res ipsa dicitur esse existens in actu. Quod enim non est effectus Dei vel immediate vel mediantibus alii causis, nullo modo existit in actu; qdl. I, 7–8 (op. V, 36): creatura enim, quae quantum ex se est non ens, ut nec formaliter nec effective habeat esse ex natura suae essentiae ...; Sum. 21, 3 (126 rE).**

²⁵ qdl. X, 7 (op. XIV, 154): *esse creaturae non est existere nisi sub quadam dependentia ad manutenentiam creatoris ... idem est creaturam existere et ad aliud existere, et eodem ad aliud existit et existit simpliciter. Es ist deshalb nicht sonderlich überraschend, den Gedanken auch bei Meister Eckhart wiederzufinden: qu. Par. I n. 4; LW V, 41.*

²⁶ Ägidius Romanus, q. esse et ess. q. 9 (p. 19); Thomas Sutton, de esse, 1 (Señko 236): *cum enim esse significet aliquid absolutum ...; selbst bei Suarez, einem Kritiker der Realdistinktion, steht noch in disp. met. 31, 6, 18 (XXV, 2476): est plane falsum, quia existentia rei absolute non est respectus, sed absolutum quid.*

²⁷ Sum. 21, 4 (128 rS).

²⁸ W. Hoeres, Wesen und Dasein bei Heinrich von Gent und Duns Scotus, in: Franziskan.

Damit sollte deutlich geworden sein, daß aus der Perspektive schöpferischer Kausalität bei Sein und Wesen keine absolute Verschiedenheit vorliegt, sondern eine der Relationen.²⁹ Es muß aber noch die Frage gestellt werden, was diese Unterscheidung auf der Ebene der Ontologie des Dinges besagt. Nur dadurch wird ja auch die Stellung Heinrichs im Kontext der Scholastik charakterisierbar. Es ist dies eine Unterscheidung am Ding³⁰, aber nicht eine von Dingen, d. h. keine *distinctio realis*. Die Gründe dagegen haben wir eingangs referiert. Die nächstliegende Alternative, Sein und Wesen seien nur begrifflich unterschieden, hält Heinrich für eine Unterbestimmung. Heinrich entwickelt daraus seine berühmte *distinctio intentionalis*, die er als ein Mittleres zwischen beiden Differenztypen bestimmt: *medio modo, scilicet plus quam ratione sola et minus quam re*.³¹ Was besagt dies? Schon Ägidius hatte ihr vorgehalten, es lasse sich ein solches Mittleres gar nicht denken³²; Heinrichs spöttische Reaktion: *Declaro ut intelligat*.³³ Heinrich entwickelt seine Unterscheidungslehre an bereits anderweitig bekannten Beispielen. Eine sachliche Differenz ist eine solche wie zwischen *materia* und *forma* (so auch Ägidius!), eine begriffliche Unterscheidung meint dagegen nur die unterschiedliche Weise, ein sachlich schlechthin Identisches zu begreifen: wie *definitio* und *definitum*.³⁴ Das *specificum* der intentionalen Unterscheidung liegt darin, nicht auf verschiedene Weise, sondern etwas Verschiedenes zu begreifen, was gleichwohl sachlich nicht verschieden ist:

*dicitur intentio quasi intus tentio: eo quod mens conceptu suo in aliquid quod est in re aliqua determinate tendit, et non in aliquid aliud quod est aliquid eiusdem rei.*³⁵

In der Kontroverse um das Verhältnis von Sein und Wesen konnte sich dieser Typus von Unterscheidung nicht durchsetzen. Aber schon bei

Stud. 47 (1965), 121–186; unnötig zu sagen, daß eine Beschneidung der Souveränität völlig gegen Heinrichs Intention wäre: qdl. X, 7 (op. XIV, 172).

²⁹ qdl. X, 7 (op. XIV, 152 sq.); an dieser Stelle sei auf die höchst bemerkenswerten Analysen der „Relation“ bei Heinrich verwiesen: J. Paulus, *Henri de Gand*, 163 sqq.

³⁰ Sum. 21, 4 (127 rN): *in omni creatura differt esse et essentia*.

³¹ qdl. X, 7 (op. XIV, 165), er fügt hinzu: *Re vera, nisi claudat oculus rationis luci veritatis, non potest hoc non videre*.

³² qu. de esse 9 (19 va): ... *quod sit dare differe medium inter differre re et ratione, non videtur intelligibile*.

³³ qdl. X, 7 (op. XIV, 164).

³⁴ Sum. 27, 1 ad 5 (161 vM).

³⁵ qdl. V, 6 (161 rL); die res als erkannte ist das Fundament sowohl der Begriffe wie der Intentionen (diese freilich keine sog. „*intentiones secundae*“): 161 rK.

Heinrich wird deutlich, was sich später dann auch bei Scotus zeigen wird: Die Beteiligung an einer dann noch Jahrzehnte dauernden und eine lange Reihe von Denkern engagierenden Kontroverse darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß das oberflächlich betrachtet selbe Problem stets in einem anderen Kontext steht. Das Motiv der Realdistinktion, nämlich die ontologische Fassung des radikalisierten Kontingenzbegriffes, war bei Heinrich bereits in andere Theorieelemente aufgenommen worden. Sein Verständnis der Existenz als Setzung des göttlichen Willens etwa war dazu hinreichend. L. Hödl hat mit Recht von der Realdistinktion bezüglich Heinrichs Theorie gesagt: „Sie erübrigt sich einfach.“³⁶

6.5. *Johannes Duns Scotus*

Die Erörterungen des Duns Scotus zum Thema „Sein und Wesen“ stehen im scholastischen Kontext an herausragender Stelle: Zum einen haben sie die wichtigsten Theorien schon vor sich und diskutieren diese kritisch, zum anderen aber lassen sich an den scotischen Aussagen – wie bereits beim Problem der univocitas entis – die weitreichendsten historischen Perspektiven gewinnen.

6.5.1. Die Kritik der Realdistinktion

Zunächst läßt sich auch Duns Scotus als Zeuge für die Fremdartigkeit der ontologisch gemeinten Distinktion von Sein und Wesen anführen. Nicht nur Siger von Brabant hatte die Realdistinktion für überflüssig und inhaltlich falsch, und darüber hinaus für unverständlich gehalten¹, sondern auch Duns Scotus, dessen „Aristotelismus“ gewiß Welten von demjenigen Sigers getrennt war; Scotus schreibt: *Istud non capio, sicut enim unumquodque habet essentiam, ita et esse, quia omnis essentia est actus.*² Zwar muß auf dem Hintergrund des scholastischen Kritikverständnisses unterstellt werden, daß es bei beiden Autoren nicht ein persönliches Eingeständnis des „Kannitverstan“ ist, vielmehr der Vorwurf der objekti-

³⁶ Neue Begriffe ..., 611.

¹ qu. in Met., introd. qu. 7 (Graiff 16): *modum tamen ponendi non intelligo.*

² Rep. Par. IV d. 12 q. 1 n. 4 (XXIV, 136 a); ox. IV d. 11 q. 3 n. 46 (XVII, 429 a): *Nescio enim istam fictionem, quod ‚est‘ est quid superveniens essentiae non compositum, si essentia est composita.*

ven Unverständlichkeit aus Gründen innerer Unsinnigkeit; gleichwohl war die in beiden Fällen gleichlautende Kritik verschieden motiviert. Während sich Siger den averroistischen Einwänden gegen Avicenna anschloß, sich also am Ideal eines ursprünglichen Aristotelismus orientierte, an dem gemessen Thomas von Aquin irrig und durch die Variierung der avicennischen These unverständlich wurde, geht Scotus gerade von einer fundamentalen Konvergenz von Aristoteles und Avicenna aus:

Sed ergo dico quod Avicenna idem quantum ad rem posuit cum Aristotele, sed tantum differebant quibusdam verbis. Avicenna enim praecisissime loquebatur de quiditate rei, in tantum quod dicit quod ‚esse‘ extra rationem quiditatis rei est et omne illud esse accidens rei quod est extra rationem quiditatis rei et quod non importatur per quiditatem formaliter . . . non quod sint vera accidentia rei, sicut imponit sibi Averroes.³

Von daher erkennt Duns Scotus zwar an, daß der auf dem Weg einer Maximalabstraktion (*abstractione ultima*) erreichte Wesensbegriff alle Bestimmungen außer sich hat⁴ und auf Grund seiner kontingenten Realisierung auch das Sein außerhalb des Wesens gedacht werden muß⁵, aber die Frage ist, was daraus eigentlich folgt. Ein das Sein nicht umfassendes Wesen verhält sich in Potenz zu ebendiesem Sein — dies wollte Avicenna sagen, und eine weitergehende Behauptung konzidiert auch Scotus nicht. Was nicht unmittelbar mit dem Sein identisch ist⁶, muß durch es erst bestimmt werden; dies zu denken erfordert, im Wesen so etwas (*quasi*) wie eine Möglichkeit zu denken: im Sinne der Bestimmbarkeit. Es kommt aber Scotus darauf an zu zeigen, daß daraus weder die pure Akzidentalität des Seins folgt⁷, noch gar eine reale Konstitutionsfunktion von Sein und Wesen.⁸ Sie verhalten sich wie der abstrakte Ausdruck (*essentia*) zum

³ Lect. I d. 8 n. 229 (XVII, 86 sq.); cf. Rep. Par. I d. 8 q. 3 n. 19 (XXII, 162 a).

⁴ ord. II d. 3 n. 31–32 (VII, 402 sq.): ‚equinitas sit tantum equinitas, — nec est de se una nec plures, nec universalis nec particularis‘ . . . Licet enim numquam sit realiter sine aliquo istorum, de se tamen non est aliquid istorum, sed est *prius* naturaliter omnibus istis.

⁵ Lect. I d. 8 n. 230 (XVII, 87): esse est extra rationem essentiae unde essentia est (quia equinitas, in quantum equinitas, non includit esse); cf. ord. I d. 5 n. 24 (IV, 22).

⁶ I. c.: nihil est ipsum ‚esse‘ nisi Deus; sed quidlibet aliud a Deo habet esse et sibi convenit esse; p. 88: quia ‚esse‘ de formale quiditate eorum non est, ideo sunt possibile ex se; cf. Rep. Par. I d. 8 q. 3 n. 19 (XXII, 162 a).

⁷ Rep. Par. IV d. 43 q. 2 a 18 (XXIV, 497 a, b).

⁸ A. J. O’Brien, Scotus on essence and existence, 72: „ . . . but given Scotus’ conception of the real distinction, one recognizes that Scotus is actually refuting the doctrine of Giles of Rome, for whom essence and existence were physically separable.“ Was jedoch die These von esse als „*primus effectus Dei*“ angeht, so scheint Scotus unmittelbar Thomas

konkreten (esse), aber solche Unterschiede bringen lediglich eine andere Konnotation, keinen definitiven inhaltlichen Unterschied mit sich: dico quod idem per se significant concretum et abstractum, licet alio modo significandi.⁹ Was aber das Wichtigste ist, aus dem Akt-Potenz-Verhältnis läßt sich nach Scotus niemals eine Komposition im Ding, genauer: eine das Ding konstituierende Komposition folgern: actualitas rei non facit compositionem cum eo, cuius est actualitas.¹⁰ Die reale Identität von Sein und Wesen kann nicht durch den Vergleich von Fähigkeit und Vermögen erschüttert werden; dieser Vergleich ist eben nicht zulässig¹¹; Akt und Potenz sind vielmehr zwei Aggregatzustände desselben, daher nicht seine Kompositionselemente, wie Scotus im Zusammenhang seiner Kritik an Heinrich von Gent sagt:

non salvant compositionem in re, quia nulla est compositio ex hoc quod prius fuit in potentia obiectiva et postea in actu, sicut nulla est compositio in albedine ex hoc quod prius fuit in potentia obiectiva et post in actu; igitur si res, antequam existat, sit in potentia obiectiva ad existendum et post terminat, nulla propter hoc erit compositio in re.¹²

Schließlich wiederholt Scotus auch noch das Argument, daß ein von außen kommendes Sein offenbar selbst wiederum eines Wesens bedürfte.¹³ Es muß ja selbst etwas Seiendes sein, sonst könnte es nicht *hinzukommen* – oder es käme eben *nichts* hinzu.

Daraus wird deutlich, daß Scotus Sein selbst schon als ein Abstraktum versteht; dies dokumentiert auch seine Rede von „existentia“ und „esse existentiae“. Solches von einer essentiae oder gar von esse essentiae „real“ unterscheiden zu wollen, wäre in der Tat ein Ungedanke.¹⁴ Duns Scotus lehnt daher eine Individuationstheorie ab, die das „esse actualis existen-

vor sich zu haben; im übrigen hat man in anderem Zusammenhang auch Parallelen zwischen Ägidius und Scotus notieren zu können geglaubt: Prantl, Logik III, 258 sqq.

⁹ ord. I d. 27 n. 85 (VI, 98); d. 26 n. 100 (VI, 61): concretum — sive significet sive connotet — saltem dat intelligere subsistens in forma vel natura, abstractum autem praecise dat intelligere formam.

¹⁰ op. sec. Periherm. q. 6 n. 5 (I, 593 b).

¹¹ ox. II d. 16 q. un. nr. 10 (XIII, 28 a): dico quod major propositio est falsa, sicut se habet esse ad essentiam, ita operari ad potentiam, quid *esse est idem realiter cum essentia* non progrediens ab essentia; actus autem vel operari, est progrediens a potentia, nec est idem sibi realiter.

¹² Lect. I d. 36 n. 20 (XVII, 466).

¹³ Rep. Par. II d. 1 q. 2 nr. 3 (XXII, 523 b): nullum esse dicit aliquid additum essentiae, quia si sic, quaerendum esset de ipso addito, cum ipsum sit ens, an suum esse dicit additum supra essentiam, et sic esset processus in infinitum.

¹⁴ ord. II d. 1 n. 82 (VII, 43): numquam esse essentiae realiter separatur ab esse existentiae.

tiae“ als Vereinzelungsfaktor ansetzt.¹⁵ „Es gibt“ kein Sein ohne Wesen und vice versa; da eine geschöpfliche Entität nur als endliche vorkommt, weil sie ja in sich bereits eine Gestalt hat, deshalb bedarf es weder des Seins noch des Wesens als Individuationsfaktor: dico quod quodcumque ens in se est ‚quid‘ et habet in se aliquem gradum determinatum in entibus et est forma vel habens formam.¹⁶

Es bleibt aber noch eine These zu betrachten, wo Duns Scotus sich offenkundig mit Thomas von Aquin auseinandersetzt. Die thomasische Adaptation des proklisch inspirierten Satzes aus dem „Liber de causis“: prima rerum creatarum est esse, der bei Thomas in den Bezug zum schöpferischen, weil Sein-stiftenden Aktes gebracht wurde, sollte im frühen Thomismus eine weitere Stütze für die Realdistinktion abgeben. Die Unterscheidung von unendlichem Sein und limitierendem Wesen wurde auf die Kooperation von Primär- und Sekundärursache abgebildet: Gott bewirkt unmittelbar das Sein, die immanenten Ursachen (oder Gott vermittelt ihrer) bestimmen es zu einem So-Sein.¹⁷ Nun hatte schon Siger von Brabant dagegen eingewandt, es könne für das Seiende als solches keine Ursache geben.¹⁸ Auch Duns Scotus bestreitet die These des Thomas von Aquin, das Sein sei die Gott eigentümliche Wirkung.

¹⁵ ord. II d. 3 n. 61–64 (VII, 418–420).

¹⁶ ord. I d. 19 n. 8 (V, 267 sq.); de pr. princ. IV, 9 n. 87; ord. I d. 2 n. 144 (II, 213): quaecumque essentia absoluta finita in se, est finita ut praeintelligitur omni comparatione sui ad aliam essentiam.

¹⁷ Aegidius Romanus, s. de causis 4 (14 v): causata non differunt in accipiendo esse, sed in accipiendo hoc esse; cf. Sent. I d. 8 p. 2 pr. 2 q. 2 (52 vN). Augustinus Triumphus, in Met. (cit. Grabmann 16): unumquodque agens agat et producat aliquid, ut est in actu, cum agentia secundaria non sint actu per esse, sed magis per hoc esse vel per illud, oportet, quod actiones non sint causa ipsius esse, sed possunt esse causa ipsius esse vel illius sunt ignis non est causa ignis generati ut est ens sed ut est ignis. Auch bei Meister Eckhart wird die These mit einer noch genauer zu analysierenden Variierung wieder auftreten.

¹⁸ cf. 6.2 n. 81; der „Thomist“ Petrus de Alvernia wendet ein, daß eine solche Konzeption den Unbegriff einer causa sui enthalte, den zu vermeiden gerade der Sinn jener Unterscheidung von Sein und Wesen war: dico quod entis secundum quod ens non sunt aliqua principia, quia si sit, tunc cuiuslibet entis essent aliqua principia. Hoc autem falsum est. Item, si sit, tunc idem esset sui causa. Quia, si entis sint causae, illa erunt entia, et sic idem erit sui causa: qu. in Met. I, 4 (cit. Monahan, Peter of Auvergne p. 128 n. 48). Das Dilemma, daß eine Seinsursache zu denken entweder dahin führt, die Absurdität einer causa sui oder die Absurdität einer wichtigen Instanz als *Seinsursache* anzusetzen, involviert jedoch, daß die von Thomas eingeführte, in der deutschen Literatur mitunter „ontologisch“ genannte Differenz von ens und esse zugunsten eines Totalitätsbegriffs von „seiend“ verschwunden ist.

Das Sein zu bewirken, gehört zur Wirkung jeder Wirkursache.¹⁹ Wird das Sein aus der Mächtigkeit der *causa secunda* ausgespart, wird diese selbst sinnlos. Es läge daher, so könnte man fortfahren, in der Konsequenz jener thomasischen Behauptung, den Dingen ihre *dignitas causalitatis* zugunsten eines *unum agens* im Sinne al-Ghazzalis wiederum zu nehmen, was Thomas so energisch abgelehnt hatte.²⁰

Die These sei, so Scotus, zudem ganz unaristotelisch: *generatio est ad esse*. Eine Wirkursache etabliert ein *compositum* durch die Formung einer Materie; aber das Sein der Form in der Materie – das ist eben schon das *reale concretum*; wenn dem nicht so ist, dann folgt entweder das *esse* diesem *compositum*, so daß eine transzendente Verursachung redundant würde, oder das Sein geht dem schon voraus, was aber Scotus schlechterdings unbegreiflich ist. Was soll man, fragt Scotus, sich unter einer *forma* in der *materia* denken, ohne daß diese Ganzheit auch existiert?

Es wird aber nicht nur das aristotelische Prinzip verletzt, daß das Sein Terminus der Bewegung ist, sondern auch der theologische Satz, daß die Wirkung Gottes *ad extra* stets eine kontingente ist. Scotus treibt dies in die Alternative, Gott entweder in einen endlichen Notwendigkeitszusammenhang zu integrieren²¹ oder den Begriff der Kausalität durch eine verdeckte Totalkontingenz auszuhöhlen:

*ignis generat ignem, et non solum accidens in igne; quod enim Deus daret esse, et alia agentia darent aliud, non est verum, tunc enim agens creatum frustra esset. Unde non intelligo quod agens creatum causaret substantiam, et quod Deus supervestiret eam isto accidente, quod est esse secundum eos.*²²

Eines der wichtigsten Argumente des Thomas bestand darin, die Universalität des Seins schließe es aus, daß ein einzelnes Seiendes sie zu

¹⁹ In diesem Sinne hatte sie auch Albertus Magnus definiert, *Met.* V, 1, 3; XVI, 1, 212b: *causam autem voco, quod facit aliud debere esse* ...

²⁰ cf. Et. Gilson, *Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin*, in: AHDLMA 1 (1926), 5 sqq.

²¹ cf. *ox.* IV d. 1 q. 1 n. 7 (XVI, 17a, b). Kontingenz kann nicht *apriori*, sondern nur *aposteriori*, *quia nisi esset aliquid contingens, non essent virtutes, nec vitia, nec praemia, nec poenae, et breviter destructur omnis politia* (*Rep.* Par. I d. 40 n. 6; XXII, 474b); dies ist nach Scotus nur möglich, wenn das erste Prinzip kontingent, d. h. durch seinen Willen wirkt: *prima ratio contingentiae est in voluntate divina comparatur ad alia a se ... si necessario se haberet in causando alia a se, nihil esset contingens in rebus* (n. 7; 474b); *ord.* I d. 2 n. 79 (II, 176): *aliquid causatur contingenter; ergo prima causa contingentem causat, ergo volens causat*; *Rep.* Par. I d. 8 q. 3 n. 23 (XXII, 163): *nihil aliud ab ipso est formaliter necessarium, sed possibile, et in nihil vertibile; etc.*

²² *Rep.* Par. I d. 37 q. 2 n. 4 (XXII, 463b); *ox.* IV d. 13 q. 1 n. 38 (XVII, 692bsq.); Scotus muß aber dennoch, wie die Fortsetzung zeigt, Gott als Erhalter einsetzen, weil eine Wirkung nicht an die Fortexistenz der Ursache gebunden ist.

erwirken imstande sein könnte. Aber, wendet Scotus ein, der Schluß beruht auf einer Äquivokation; Allgemeinheit hat den doppelten Sinn: *secundum praedicationem* — *secundum perfectionem* (*causalitas*). Thomas schließe nun aber von einem Allgemeinheitstypus auf einen anderen. Seinsverursachung gehört aber zu den Fähigkeiten, die jedes *agens* definitionsgemäß aufbringen muß, daher ist das Sein genau umgekehrt das unvollkommenste Moment in einer Wirkung:

esse non est nobilissimus effectus Dei, sed imperfectissimus, quia per se includitur in effectu eius imperfectissimo; nihil enim est in universo ita imperfectum, quin includat esse, et omne *agens* quodcumque potens super aliquid, potest super esse.²³

Scotus macht Thomas zuletzt auch die Legitimität der Berufung auf den „*Liber de causis*“ streitig; das Sein zu geben, vermag nach der These jenes Autors ein *agens* nur dadurch, daß es von der ersten Ursache die *virtus* dazu erhalten hat. Die Intention des Textes meint also eher das Gegenteil der thomasischen Exegese.²⁴

An einem letzten Einwand des Duns Scotus wird das unterschiedliche Seinsverständnis ganz besonders deutlich. Er richtet sich gegen das Argument, die schöpferische Instanz könne deshalb nur eine sein, weil es zur Etablierung von Sein einer unendlichen Potenz bedürfe; Sein und Nichts sind unendlich voneinander „entfernt“. Die Unendlichkeit des „Abstandes“, erwidert Duns Scotus, liegt nicht an ihrer Entfernung, sondern daran, daß eines der Glieder selbst unendlich ist. So ist der Abstand zwischen Gott und Geschöpf ein unendlicher, weil Gott unendliche Vollkommenheit zukommt; der Gegensatz endliches Seiendes — Nichts kann aber nur endlicher Natur sein, weil hier das vollkommeneren der beiden Glieder selbst noch endlich ist.²⁵ Scotus will nicht das göttliche

²³ Rep. Par. IV d. 1 q. 1 n. 7 (XXIII, 535 a sq.); ox. IV d. 1 q. 1 n. 7 (XVI, 18a): non enim esse est perfectissimus effectus, quia quod includitur in multis, non potest esse perfectius quocumque illorum, in quo includitur; man könnte sich an die Formulierung Hegels erinnern fühlen: „Es müßte . . . sonderbar zugehen, wenn . . . die konkrete Totalität, welche Gott ist, nicht einmal so reich wäre, um eine so arme Bestimmung, wie Sein ist, ja welche die allerärmste, die abstrakteste, ist, in sich zu enthalten. Es kann für den Gedanken dem Gehalte nach nichts Geringeres geben als Sein.“ (Enz. § 51 Zus., ed. Nicolin-Pöggeler 79 sq.).

²⁴ Rep. Par. IV d. 1 q. 1 n. 7 (XXIII, 535 b sq.); ox. IV d. 1 q. 1 n. 5 (XVI, 146 sq.). Gilson, Duns Scot., 346 n. 1: „Tout historien reconnaîtra que cette exégèse est la bonne. Roger Bacon l'avait déjà dit, plus fermement encore que Duns Scot.“

²⁵ ord. I d. 2 n. 122 (II, 200): Tanta ergo est distantia ista quantum est illud extremum quod est perfectius; illud est finitum; ergo etc.; ox. IV d. 1 q. 1 n. 11 (XVI, 37a): non plus autem deficit nihil ab ente, quam ens illud ponat.

Schöpfungsmonopol beschneiden, sondern dessen thomasische Begründung destruieren. Den entscheidenden Grund dafür, warum der „Abstand“ von Sein und Nichts für Thomas ein unendlicher, für Scotus ein endlicher ist, hat Gilson völlig zurecht im jeweils vorausgesetzten Seinsverständnis gesehen: „la distance qui sépare un être du néant n'est pas mesurée par la distance infinie qui sépare exister de ne pas exister, mais par la distance finie qui sépare être quelque chose de n'être rien.“²⁶

6.5.2. Die Kritik an Heinrichs Konzeption

Die Auseinandersetzung, die Duns Scotus mit Heinrich von Gent führt, speist sich aus denselben Motiven wie die vorangegangene. Die einzelnen Gegenargumente sind von besonderer dialektischer Schärfe und lassen zum Teil kaum Spielraum, um zu verstehen, wieso die kritisierten Thesen Heinrich einleuchten konnten.

Den Heinrichschen Begriff der „res“, der in seinem allgemeinsten Verstande nur einen intentionalen Gehalt, ein pures Gemeintes symbolisiert, das als solches die Differenz von Sein und Nichts noch gar nicht enthält²⁷, diesen Begriff hält Scotus für einen Unbegriff. Er übersetzt ihn in seine Sprache mit „Etwasheit“ („aliquitas“) und fragt, ob und wenn ja, was sich dabei denken lasse:

quid intelligit per aliquitatem? Si enim realitatem opinabilem, cum illa sit communis alicui et nihilo, illa de se nihil est. Igitur si ratitudo fundetur in aliquitate sic sumpta, fundatur in nihilo, — ergo est nihil, quia nihil est ad se, nihil est ad aliud ... ergo ratitudo nihil est.²⁸

Dieser in sich leere und fiktive Begriff der res ist eine nichtige Konstruktion und deshalb ungeeignet für eine darauf aufbauende Dialektik zunehmender Bestimmtheit.²⁹ Zudem läßt es sich nicht zur Konsistenz bringen, daß Heinrich einerseits Sein unter gewissem Aspekt als Bestimmtheit überhaupt denkt, andererseits darin nur die Relation der Abhängigkeit ausgedrückt sieht. Außerdem setzt eine Relation ihre Relata voraus; man

²⁶ Duns Scot, 162.

²⁷ ausführlich referiert: Rep. Par. II d. 1 q. 2 n. 3 (XXII, 523 a sq.).

²⁸ ord. I d. 3 n. 311 (III, 189).

²⁹ Scotus selbst bezieht „res“ ein in die fundamentale Unterscheidung des *Wirklichen*, qdl. praef. (XXV, 3 a): Res autem prima sui divisione dividi potest in rem creatam et increatam, sive in rem a se, et in rem ab alio habentem esse, sive in rem necessariam et possibilem, sive in rem finitam et infinitam.

kann also nicht das Dasein selbst als eine Relation fassen, wenn ihre termini doch ebenfalls sein müssen.³⁰

Duns Scotus setzt seine Kritik aber auch an dem theologischen Umfeld an, in dem Heinrich seine Ontologie entwickelt hatte.³¹ Heinrich bedurfte für sein Verständnis der Unterscheidung von Sein und Wesen einer Trennung der kausalen Aspekte der ersten Ursache. Wie schon in seiner Thomas-Kritik warnt Scotus vor solchen Kausalanalysen, die die Determinationsfaktoren zu abstrakten Instanzen werden lassen:

*causa exemplaris non est alterius rationis a causa efficiente . . . exemplans igitur — in quantum est exemplans — non habet aliam causalitatem quam efficiens, immo exemplans est efficiens; igitur ut exemplans est, non producit rem secundum aliud esse quam secundum esse exsistentiae, sicut nec in quantum efficiens est.*³²

Das eigentliche Gefährliche sieht Scotus jedoch darin, daß Heinrich jene beiden „Wirkungen“ und Formen von Sein nach ewig und zeitlich unterscheidet. Wenn im Schöpfungsakt auf Grund seiner Rationalität ein zuvor Gedachtes gesetzt wird, dann ist die Absolutheit des Aktes nur dann gewahrt, wenn dem Gedachten nicht schon eine Art von Sein zukommt. Aber Heinrich hatte den göttlichen Urbildern doch ein zeitfreies *esse essentiae* zugeschrieben. Mit dieser Ontologie, so spitzt Scotus seinen Vorwurf zu, denaturiert das, was als voraussetzungsloser Akt zu denken war, zu einer bloßen Veränderung des Aggregatzustandes:

*si res habuit esse essentiae ab aeterno et per creationem non acquirit nisi esse exsistentiae, quod dicit respectum quemdam, ergo creare nihil aliud erit quam facere unum respectum, et sic minus est creare quam alterare.*³³

Da Gott nicht nur Wesensstrukturen erkennt, die dann sein Wille in Faktizität überführt, sondern deren Realitätsmodus bereits miterkennt,

³⁰ ord. I d. 3 n. 323 (III, 195): *nullus respectus est ratio, sive quo aliquid est firmum ens vel verum ens vel certum ens, in quacumque entitate, quia omnis respectus habet aliquid in quod fundatur, quod secundum se non est ad aliud.*

³¹ Es sei an dieser Stelle darauf aufmerksam gemacht, daß keine vollständige und minutiöse Nachzeichnung der scotischen Argumente beabsichtigt ist, sondern die Orientierung an seinem Verständnis von Sein maßgeblich bleiben soll.

³² Lect. I d. 36 n. 19 (XVII, 466); an anderer Stelle formuliert Scotus die Einheit von Wirk- und Zweckursache: *cuiuscumque est causa finalis, eius est efficiens causa*: ord. I d. 8 n. 240 (IV, 289).

³³ ord. I d. 36 n. 27 (VI, 281): *non tantum esse essentiae fundat ad Deum relationem talem, sed etiam esse exsistentiae . . . praecognovit ergo esse exsistentiae sicut esse essentiae, — tamen propter istam relationem fundatam non concedit aliquis ‚esse exsistentiae‘ fuisse verum esse tale, scilicet verum esse exsistentiae ab aeterno; ergo pari ratione nec concedendum est de esse essentiae.*

ergibt der Unterschied von *esse existentiae* und *esse essentiae* keinen Sinn. Entweder also, Heinrich mußte eine ewige Schöpfung zugestehen, oder aber, das *Erkanntsein* durch Gott darf nicht selbst als eine Seinsweise interpretiert werden. Scotus pflegt deshalb das Sein des *Erkanntseins* mit den schwächsten Seinsmodi zu umschreiben: *esse diminutum*, *esse secundum quid*³⁴: *non habuit esse nisi cognitum ... illud quod obicitur intellectui, tantum habet esse diminutum in intellectu*.³⁵

6.5.3. Scotus' Begriff der Endlichkeit

Wenn man nun die vorangegangenen Versuche, das Verhältnis von Sein und Wesen zu bestimmen, mit dem vergleicht, was von den scotischen Positionen aus ihren kritischen Absichten deutlich geworden ist, so kann man feststellen, daß auch hier die Orientierung an Avicenna maßgebend geblieben ist. So wie die *ultima abstractio* des Avicenna für die Univoxitätstheorie das Denkmodell war, um das *ens* auch von den Bestimmungsmomenten der Endlichkeit und Unendlichkeit als abstrahiert zu denken, ebenso fungiert jene als *causa exemplaris* für das Problem von Wesen und Sein. Das Wesen hat nicht nur Einheit und Vielheit, Besonderheit und Allgemeinheit außer sich, sondern — wie ebenfalls schon bei Avicenna — auch sein Dasein. Es liegt daher nichts näher, als die Verschiedenheit von Sein und Wesen in der Weise eines *Modus* zu fassen.³⁶ Wie sich noch zeigen soll, ist das Schema von Innerlichkeit und Äußerlichkeit für diesen Gedanken zu oberflächlich; denn einerseits ist das Dasein auf der abstraktiven Ebene der Betrachtung des Wesens eliminierbar — insofern äußerlich (*Akzidens!*) —, andererseits aber hat das Wesen selbst schon einen gewissen Seinsstatus, der dem des Daseins zwar nicht gleichkommt, aber als *Möglichkeit* zu sich doch enthält.

Bei den scotischen Erörterungen dieses Themas ist von erstrangiger Wichtigkeit, in welchem Kontext sie stehen und welcher Stellenwert ihnen zukommt. Die Unterscheidung von Sein und Wesen war von Thomas eingeführt worden, um das Kontingenzproblem, wie es im Horizont des Schöpfungsverständnisses der Welt sich radikalisiert stellt, zu lösen; da diese beiden Prinzipien als Akt und Potenz vorgestellt werden, wird es möglich, sowohl die Einheit des konkreten Dinges zu wahren, als auch

³⁴ ord. II d. 1 q. 2 n. 83–84 (VII, 43 sq.); de pr. princ. IV, 9 n. 72 (Kluxen 94).

³⁵ Lect. I d. 36 n. 26 (XVII, 469).

³⁶ cf. Gilson, *Duns Scot*, 202–206; cf. den in n. 8 genannten Aufsatz.

ein universelles Modell für alle kreatürlichen Dinge zu etablieren. Das nämliche war mit dem Modell des Hylemorphismus angezielt, aber die Universalität nur mit einer Variation des Morphe-Begriffs, die Thomas von Aquin für künstlich und inakzeptabel hielt.

Ebendieses Problem spielt aber bei Duns Scotus nicht dieselbe Rolle. Eine rein begriffsgeschichtliche oder auch argumentationsgeschichtliche Betrachtungsweise würde verdecken, daß Scotus den Problemkomplex „Sein und Wesen“ gar nicht im Kontext der Kontingenzfrage aufrollt. Beide Denkmodelle übergeht Scotus mit einem Schweigen, das Gilson „mysteriös“ genannt hat.³⁷ Vielleicht vermag dieser Umstand den Hinweis plausibel zu machen, daß Duns Scotus die Notwendigkeit des ersten Prinzips und die Kontingenz des von ihm Erwirkten nicht mit dem Unterschied von Einfachheit und Zusammensetzung ineins setzt.³⁸ Von dieser Prämisse aus erübrigt es sich, Kontingenz mit einer dyadischen Prinzipienstruktur zu fassen – ganz gleichgültig, wie diese gedacht ist, ob im Sinne des Thomas, oder im Sinne des Hylemorphismus der franziskanischen Tradition.

Duns Scotus stellt demgegenüber das einzelne konkrete Ding als ein Beziehungsgefüge dar, das immer schon unter dem Maßstab der reinen Bestimmungsfülle gedacht wird. Scotus geht sogar noch weiter: Die Defizienz gegenüber dem Optimum überhaupt wird nicht nur gedacht, sie geht obendrein in den ontologischen Bestand ein:

Quomodo composita, declaro sic, quia habet entitatem cum privatione alicuius gradus entitatis. Nulla enim creatura habet entitatem secundum totam perfectionem quae nata est esse entitatis in se, et ideo caret aliqua perfectione quae nata est competere entitati in se, et ideo ‚privatur‘ ... Componitur ergo non

³⁷ Duns Scotus, 232: „Il est remarquable que, dans l'Opus Oxoniense, Duns Scot ait négligé l'une et l'autre de ces deux solutions. Il n'en parle pas, même pour les réfuter. On comprend qu'il ait passé sous silence la doctrine de la composition hylémorphique des créatures spirituelles: sans doute lui paraissait-elle philosophiquement périmée; mais on peut regretter l'absence d'une critique directe de la composition d'essence et d'existence, car elle eût été hautement instructive touchant la doctrine scotiste de l'existant. Il y a quelque chose de mystérieux dans l'attitude de Duns Scot sur ce point et l'on ne sait comment l'expliquer. A-t-il vu la place centrale de la notion d'esse dans le thomisme et lui a-t-il attribué une importance telle qu'il a différé le moment de s'expliquer à fond sur elle? Ou, comme il est probable, Duns Scot a-t-il suivi tranquillement sa propre voie sans souci d'une position qui lui semblait inintelligible?“

³⁸ Lect. I d. 8 n. 37 (XVII, 12): *falsum est quod omnis creatura est simplex*; gleichwohl gilt (l. c.): *nulla creatura est simpliciter simplex*. ord. I d. 8 n. 32 (IV, 165): *Concedo ergo quod aliqua creatura est simplex, hoc est non composita ex rebus. Tamen nulla creatura est perfecte simplex, quia aliquo modo composita est et componibilis*.

ex re et re positivis, sed ex re positiva et privatione, scilicet ex entitate aliqua quam habet, carentia alicuius gradus perfectionis entitatis — cuius ipsum non est capax, tamen ipsum ens est capax.³⁹

Das Ding ist das, was es ist und zugleich das, was es nicht ist. Scotus meint dies jedoch nicht in dem allgemeinen Sinne, daß Identität in einem Netz von Relationen der Andersheit steht, Bestimmtheit geradezu Negation ist⁴⁰; die Seiendheit ist vielmehr eine defiziente gegenüber dem actus purus: non enim est actus purus qui caret aliquo gradu actualitas, sicut non est lux pura quae caret aliquo gradu lucis.⁴¹ Die Kreaturen sind also nicht absolut einfach; die eine „Komponente“ ist ihre Zusammensetzbarkeit selbst: An jedem Ding wären Bestimmungen möglich, die nicht realisiert sind. Dieses Bestimmungsmanko gegenüber einem reinen Sein der Vollkommenheit macht die Kreatürlichkeit aus. Die zu denkende

³⁹ ord. I d. 8 n. 32 (IV, 165 sq.).

⁴⁰ Der Satz des Spinoza: determinatio negatio est (ep. 50; C. Gebhardt IV, 240), für Hegel von „unendlicher Wichtigkeit“ (Wiss. d. Logik, I, 100. Lasson: cf. II, 164), scheint nicht ohne weiteres in die klassische Philosophie zurückübersetzbar. Selbigkeit und Verschiedenheit sind für Platon zwei verschiedene γένη, die sich nicht wechselweise konstituieren, sondern nur aneinander teilhaben — wie auch jedes Ding an ihnen: περὶ ἑκάστων ἄρα τῶν εἰδῶν πολὺ μὲν ἐστὶ τὸ ὄν, ἀπειρον δὲ πλῆθει τὸ μὴ ὄν. (Soph. 256 e). Malebranche, Entretien d'un philosophe chrétien ... (oeuvres complètes 1837, II, 365 b): „Elle renferme pour ainsi dire une infinité de néants, les néants de tout ce qu'elle n'est point.“ Die mittelalterliche Transzendentalienlehre hat diese zwei Begriffe aufgenommen: z. B. Albertus Magnus, Met. X, 2, 3; XVI, 2, 444 a: idem et diversum sequuntur omne ens ...; Thomas Aqu., nat. gen. 2 (481): Si autem accipiat negative, sic ‚aliquid‘ addit super ens. Aliquid namque idem est quod aliud quid, quod idem est quod non-hoc: omne namque ens est aliquid, ita quod non nisi illud solum. cf. ver. 1, 1. Meister Eckhart, Pred. 21 (DW I, 368). Es sind aber noch zwei Gedankenlinien zu erwähnen, die Bestimmtheit weder als Negation noch als durch Negation konstituiert denken, die beide von Aristoteles ihren Anfang nehmen: Er hatte auf die Differenz von Unterschied und Verschiedenheit aufmerksam gemacht (Met. 1054 b 23–27), die in der mittelalterlichen Theologie auf Gott angewendet wurde: Weil sich nicht jedes durch einen Unterschied von anderem unterscheidet, ist es möglich zu sagen, Gott ist durch sich selbst von anderem verschieden: Albertus Magnus, Sum. de creat. II q. 5 n. 2; XXXV, 73 a (B); Thomas Aqu., Sent. I d. 8, 4, 1 ad 2; pot. 1, 2 ad 7; qdl. VII, 1, 1 ad 1; die andere Aussage des Aristoteles, das Gute sei nur akzidentell nicht schlecht (interpret. 23 b 15–18), ging durch den Boethius-Kommentar in die mittelalterliche Logik ein: Die Affirmation von A ist nicht identisch mit der Negation von Non-A; das tautologische Urteil „bonum est bonum“ gilt secundum se, proxime, naturaliter; die Umkehrung: „bonum non est malum“ gilt nur accidentaliter; deshalb sind Aussagen der ersten Art „wahrer“, in de interpret., ed. pr., PL 64, 387 D: Est autem secundum se bonum esse quod bonum est, secundum accidens vero malum non esse quod bonum est: verius igitur et propinquius est dicere de bono quoniam malum non est. — Nikolaus von Kues wird dagegen sagen: Negatio igitur principium omnium affirmationum. (de princ.; II, 252 Gabriel).

⁴¹ ord. I d. 8 n. 36 (IV, 167).

Komposition ist eine aus positivem Gehalt und Privation (!), anders gesagt: zur Kreatürlichkeit gehört die Unvollkommenheit: *creatura ... dicitur esse composita quia aliquid imperfectionis habet; unde componitur ... ex perfectione et privatione perfectionis.*⁴² Man wird an dieser Stelle, ohne dem Gedanken noch eine künstliche Wendung geben zu müssen, an Leibniz denken. Durch die diffus werdende Unterscheidung von Negation und Privation⁴³ hat Duns Scotus einen Ansatz formuliert, aus dem Leibniz dann die Konsequenzen zieht. Wird zusätzlich zum Substanzbegriff auch noch die Idee einer spezifisch-normativen Gestalt aufgegeben, wird Endlichkeit definitiv zur Unvollkommenheit; genau dies nennt Leibniz das *malum metaphysicum*.⁴⁴ Wird der Umfang der Bestimmungen nicht mehr bezogen auf eine theologisch gedachte Gestalt der Art, sondern auf all das, was sie nicht umfassen, dann setzt dies voraus, daß Privation — der klassische Begriff des *malum* — bereits zur Negation geworden ist, so daß Endlichkeit allein schon ein Übel, ein „metaphysisches“ wird; an etwas entlegener Stelle findet sich denn auch die Identifizierung beider: *privatum est, quod dicit negativum.*⁴⁵

6.5.4. Sein als Grenzbestimmung der Möglichkeit

Damit sollte hinreichend klar geworden sein, daß das Problematisierungsmotiv für die Verhältnisbestimmung von Sein und Wesen bei Scotus sich nicht aus der Kontingenzfrage ergibt. Die epochalen Erörterungen des Duns Scotus stehen gleichwohl im Kontext des Schöpfungsbegriffs. Schon die anderen scholastischen Theologen standen vor dem Problem, wie es sich denken lasse, daß die Welt und die sie ausmachende Wirklichkeit vor ihrer Erschaffung einerseits zwar schlechterdings nichtseiend war, andererseits aber doch „erschaffen“ — ohne daß dies als eine passive Potenz des Kosmos anzusetzen wäre. Die Möglichkeit der Welt, so war die Antwort des Thomas von Aquin, liege in der Mächtigkeit, in der aktiven Potenz des Schöpfers. Daran schließen sich zwei Fragen: — Gibt es angesichts dieser als unendlich zu denkenden Potenz ein formales

⁴² Lect. I d. 8 n. 38 (XVII, 13).

⁴³ sonst bei Scotus durchaus im gemeinscholastischen Sinne verwendet: Rep. Par. II d. 34 n. 5 (XXIII, 171 a, b).

⁴⁴ Théod. § 21: „Le mal métaphysique consiste dans la simple imperfection.“ § 20: „Car il fait considérer qu'il y a une imperfection originale dans la creature avant la péché, parceque la creature est limitée essentiellement.“

⁴⁵ Vorarbeiten zur „scientia generalis“: VII, 195 (Gerh.).

Kriterium gegen das Unmögliche? — Wie ist die Differenz der unendlichen Potenz gegenüber der endlichen, durch die Schöpfung real gewordenen Welt zu denken?

Thomas antwortet darauf mit einer Überlegung, für die es nur ganz wenige antizipatorische Ansätze gab, die aber fortan von großer Bedeutung war. Er sagt, es gäbe nicht nur die Möglichkeit als die Wirklichkeit einer anlagemäßigen Tendenz, sondern auch eine rein gedankliche — von Scotus dann „logisch“ genannte — Möglichkeit: Das jeweils logisch Mögliche unterscheidet sich vom Unmöglichen durch seine innere Widerspruchsfreiheit:

Possibile autem fuit ens creatum esse, antequam esset, per potentiam agentis, per quam et esse incoepit. Vel propter habitudinem terminorum, in quibus nulla repugnantia invenitur ... Hoc enim praedicatum quod est esse, non repugnat huic subiecto quod est mundus vel homo, sicut commensurabile repugnat diametro: et sic sequitur quod non sit impossibile esse, et per consequens quod sit possibile esse antequam esset, etiam nulla potentia existente.⁴⁶

Auch wenn Thomas wie auch Scotus später versucht, die logische Möglichkeit schon bei Aristoteles ausgesprochen zu finden⁴⁷, ist die historische wie auch systematische Voraussetzung in der Unendlichkeit des intellectus divinus so eindeutig, daß diese Theorie als eine originäre Leistung des Thomas anzusehen ist.⁴⁸

Duns Scotus übernimmt diese Theorie eines logisch Möglichen, das durch die Widerspruchsfreiheit definiert ist: possibile logicum est modus compositionis formatae ab intellectu cuius termini non includunt contradictionem.⁴⁹ Hatte die klassische griechische Philosophie — von Parmenides angefangen — Widersprüchlichkeit als Kriterium der Unwirklichkeit entwickelt, so kehrte die Hochscholastik auf der Basis des intellectus divinus jenes Verhältnis auf der Ebene einer anderen Modalität um: die Wider-

⁴⁶ ScG II, 37 (1132); sth. I, 46, 1 ad 1: ... dicitur aliquid possibile absolute, non secundum aliquam potentiam, sed ex sola habitudine terminorum, qui sibi non repugnant; secundum quod possibile opponitur impossibili. pot. 3, 1 ad 2: quia non erat repugnantia inter praedicatum enuntiabilis et subiectum.

⁴⁷ an allen genannten Stellen der vorangegangenen Anmerkung sowie: in Met. V, 14 (971).

⁴⁸ H. Deku, *Possibile logicum*, 18 n. 47; *Correctorium Corruptorii*, 77 n. 80, Konkurrenzlosigkeit, 113 (dort und poss. log. 19 Hinweise auf die spätere wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung dieser Theorie). cf. J. Stallmach, *Dynamis und Energeia*, 13–20; H. Seidl, *Kommentar II*, 490; H. Barth, *Philosophie der Erscheinung I*, 381.

⁴⁹ ord. I d. 2 n. 262 (II, 282); Lect. I d. 39 n. 49 (XVII, 494): potentia logica non est aliqua nisi quando extrema sic sunt possibilis quod non sibi invicem repugnant sed uniti possunt, licet non sit possibilitas aliqua in re; Met. IX q. 2 n. 3 (VII, 531 a, b).

spruchsfreiheit wird Kriterium logischer Möglichkeit. Die schon von Duns Scotus gesehene, und bis in die Barockzeit die Philosophie immer wieder bewegende Frage ist, ob der intellectus divinus nicht bloß die regulative Idee, sondern auch die ontologische Basis für die neue logische Möglichkeit ist. Duns Scotus unterscheidet den Gesichtspunkt des „principative“ von dem des „formaliter“, und zwar, um den zweiten auf den ersten zurückzuführen: *lapis est possibilis esse ex se formaliter; ergo reducendo quasi ad primum extrinsecum principium, intellectus divinus erit illud a quo est prima ratio possibilitatis in lapide.*⁵⁰

Das Sein dieser Möglichkeit bestimmt sich also durch Widerspruchsfreiheit. Daran läßt sich nun nur anschließen, daß Duns Scotus die Widerspruchlosigkeit als Minimalbedingung von Sein beansprucht, *ens, hoc est, cui non repugnat esse.*⁵¹ *Ens ergo vel res isto primo modo, accipitur omnino communissime, et extendit se ad quodcumque, quod non includit contradictionem.*⁵² Völlig zurecht hat Kluxen in dieser Formel das Zentrum des scotischen Seinsverständnisses gesehen und vom thomasischen unterschieden: „Die Formeln *id cuius actus est esse* und *id cui non repugnat esse* schließen bereits den ganzen Strukturunterschied ein.“⁵³ Jene Minimalbestimmung des Seienden bleibt in der ganzen Tradition des Rationalismus bestimmend.⁵⁴ Scotus versteht Sein nicht vom Akt des Seienden her, sondern vom Erkenntnisakt eines Intellektes. Von daher wird die

⁵⁰ ord. I d. 43 n. 6 (VI, 354); Rep. Par. II d. 1 q. 2 n. 16 (XXII, 528 b sq.).

⁵¹ ox. IV d. 8 q. 1 n. 2 (XVII, 7b); d. 1 q. 2 n. 2 (XVI, 100a).

⁵² qdl. III n. 2 (XXV, 113a); n. 3 (114 b sq.); Rep. Par. I d. 36 q. 4 n. 31 (XXII, 459 b): *cui ergo repugnat esse existentiae, sibi repugnat habere esse quidditativum*; Rep. Par. II d. 1 q. 2 n. 15 (XXII, 528 b): ... *dicendo istam rem esse ratam, cui non repugnat esse*; ord. II d. 1 q. 2 n. 93 (VII, 93).

⁵³ Allgemeinbegriffe, 240; cf. p. 238; Heidegger, Die Kategorien- und Bedeutungslehre, GA I, 220.

⁵⁴ Im Blick auf die Psychologie des Menschen hat Pascal seine Bedenken angemeldet: „Ni la contradiction n'est marque de fausseté, ni l'incontradiction n'est marque de vérité“ (Pensées frg. 384); zum vieldeutigen Verhältnis von „Widerspruch und Wirklichkeit“ im 17. Jahrhundert: K. Flasch, Metaphysik und Skepsis in der frühen Neuzeit, in: Philos. Jb. 73 (1965/6) p. 291/2. Die romantische Philosophie wird die rationalistische Verhältnisbestimmung ins genaue Gegenteil wenden: So heißt es im „Weltalter“ Schellings (W 1861 VIII, 231), „daß das Seyende mit seinem Seyn in diesem Moment zusammen das widerspruchsvollste Wesen ist. Wir begreifen, daß die erste Existenz der Widerspruch selber ist ... Widerspruch ist des Lebens Triebwerk und Innerstes. ... die Konstruktion dieses Widerspruchs ist die höchste Aufgabe der Wissenschaft.“ Novalis, Sämtl. W. (ed. E. Kamnitzer 1924 III, 144): „Den Satz des Widerspruchs zu vernichten, ist vielleicht die höchste Aufgabe der höheren Logik.“ An diese Aufgabe wird sich Nietzsche machen: XIX, 28 sqq. (Musarion), denn: „der Widerspruch das wahrhafte Sein“ (III, 326).

Auszeichnung der Wesenheit erklärlich, die für Scotus den Kern dessen bildet, was ist: *quodlibet habet quid*.⁵⁵

Die Beziehung zum Erkennen Gottes ist zwar gesetzt, aber das Kriterium des Widerspruchs legt diesen Bezug noch nicht nahe. Die innere Möglichkeit auf der Basis der Widerspruchsfreiheit allein scheint noch keine theologische Fundierung zu erzwingen. Scotus kann denn auch sagen: *res vel ens dicitur quodlibet conceptibile, quod non includit contradictionem*.⁵⁶

Die abstrakte Wesenheit ist zum einen definiert durch ihre innere Möglichkeit; sie bedarf aber zum anderen keiner *causa efficiens*, die sie konstituiert:

licet entia alia a Deo actualiter sint contingentia respectu esse actualis, non tamen respectu esse potentialis. Unde illa quae dicuntur contingentia respectu actualis existentiae, respectu potentialis sunt necessaria, ut licet hominem esse sit contingens, tamen ipsum esse ‚possibile esse‘ est necessarium, quia non includit contradictionem ad esse.⁵⁷

Dies ist der Grund dafür, warum die Wesenheit das eigentlich wissenschaftsfähige Moment am Ding ist; ihre Notwendigkeit *ist* die innere Möglichkeit und gründet darauf, daß sie von aller Kontingenz faktischer Existenz abstrahiert.⁵⁸ Schon ist unschwer zu erkennen, daß die ägidi-anische Version der Realdistinktion sich aus ganz ähnlichen Motiven speist. Auch wenn Scotus diese radikal ablehnt, so berühren sich doch beide Ontologien darin, daß nicht die Komposition als solche die Kontingenz ausmacht, sondern das Dasein — was nichts anderes heißt als das Vorkommen in der „Realität“.

Darin liegt begründet, warum Duns Scotus seine Gottesbeweise nicht mehr formuliert im Ausgang von faktischer Bewegung, Verursachung, Finalität etc., sondern von deren jeweiliger Möglichkeit.⁵⁹ Wenn Wirklich-sein doch nur als „Faktizität“ verstanden wird, besteht die Gefahr, daß

⁵⁵ Met. I q. 1 n. 23 (VII, 22 a).

⁵⁶ qdl. III n. 2 (XXV, 114 b).

⁵⁷ Lect. I d. 2 n. 57 (XVI, 131).

⁵⁸ ord. II d. 3 n. 319 (VII, 552): *possumus habere scientiam de aliquibus quidditatibus; scientia autem est obiecti secundum quod abstrahit ab existentia actuali* . . .

⁵⁹ de pr. prin. III, 1 n. 26 (Kluxen 34): *malo de possibili proponere conclusiones et praemissas. Illis quippe de actu concessis, istae de possibili conceduntur, non e converso. Illae etiam de actu sunt contingentes, licet satis manifestae, istae de possibili sunt necessariae. Illae ad ens existens, istae ad ens etiam quidditative sumptum possunt proprie pertinere*.

die Kontingenz des Gegründeten auch noch die erste Ursache betrifft, das Beweisziel des *ens necessarium* also verfehlt.⁶⁰

Zuletzt muß in diesem Zusammenhang noch die von Duns Scotus eingeführte Unterscheidung von Intuition und Abstraktion erwähnt werden. Sie besagt, daß die erste Form des Erkennens an die Präsenz, d. h. an die Kontingenz des Gegenstandes gebunden ist, die Abstraktion aber eben davon abstrahiert. Es kann in unserem Zusammenhang nicht näher darauf eingegangen werden; es folgt ja auch ontologisch daraus nichts.⁶¹ Erst in der Folgezeit, wenn Ockham behauptet, der Bezug der Intuition zum darin Intuierten sei nicht von solcher Unmittelbarkeit, als daß Gott nicht doch noch der Intuition einen Gegenstand vorspiegeln könne, beginnt ein Problematisierungsstrang, der über zahlreiche Nominalisten (leider großenteils nicht ediert!) zu Descartes führt. Dies hat nach wie vor keine ontologische Relevanz, weil der Begriff des Seins als Faktizität bzw. als Gegenständigkeit des Faktischen schon vorausgesetzt wird. Allerdings scheint es, als sei dies wiederum eine Stelle, an der die ontologische Fragestellung verlassen wird. Nicht mehr die Konstituierung des in der Intuition Präsenten ist das primäre Problem, sondern dasjenige, ob es an der Form der Erkenntnis selbst ein Merkmal zu entdecken gibt, das uns über die „Realität“ der Erkenntnis versichert.

Die Nicht-Widersprüchlichkeit orientiert sich am *ens quidditative sumptum*.⁶² Der genannte Primat der Wesenheit impliziert daher den Primat der Möglichkeit: *possibile est superius ad ens ... ens se habet ad possibile sicut inferius ad superius*.⁶³ Sein durch seine Widerspruchslosigkeit zu definieren heißt, es als Begreifbarkeit zu verstehen und das heißt, es als Möglichkeit zu denken. Dieser Primat der Möglichkeit geht durch den gesamten neuzeitlichen Rationalismus; Christian Wolff schreibt in seiner „Ontologie“: *quod possibile est, ens est*.⁶⁴ Schließlich läßt sich der

⁶⁰ cf. W. Kluxen, Kommentar, 167.

⁶¹ cf. L. Honnefelder, *Ens inquantum ens*, 218 sqq.

⁶² Kluxen, op. cit., 165.

⁶³ Rep. Par. II d. 1 q. 2 n. 17 (XXII, 529 b); qdl. I n. 4 (XXV, 96): *in omni creatura essentia, eo modo quo distinguitur ab existentia, videtur prius illa, sicut potentiale et susceptivum est prius actu susceptu*.

⁶⁴ p. I s. II c. III § 135 (II, 3 p. 116), auch die anderen genannten Bestimmungen finden sich bei Wolff: *Ens dicitur, quod existere potest, consequentur cui existentia non repugnat ... Notio entis in genere existentiam minime involvit, sed saltem non repugnantiam ad existendum, seu, quod proinde est, existendi possibilitatem*. (§ 134) Fast wörtlich wie Scotus (cf. n. 56): *Quicquid est vel esse posse concipitur, dicitur Res, quaternus est aliquid*. (§ 243; II, 3 p. 196)

Vorrang der Möglichkeit vor der Wirklichkeit noch bis in Positionen verfolgen, die in keinem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang mit dem Skotismus und dem aus ihm sich speisenden Rationalismus stehen.⁶⁵

6.5.5. Existenz als Außerhalb-Sein

Damit kommen wir noch zu einem anderen Gedanken des Duns Scotus, der in die spätere Tradition — nicht allein des Skotismus! — ebenfalls formelhaft eingegangen ist. Denn mit der These, das Dasein sei der Modus, das Akzidens des Wesens, ist es immer noch bestimmt mit Bezug auf ein Wesen, das real oder nicht real sein kann. Schon in der vor-scotischen Scholastik war die Redeweise allgemein üblich, daß ein reales Ding im Unterschied zu seinem Gedachtsein „außerhalb der Seele“ ist. Dies ist keine Flucht in die Metapher, denn die Differenz war auch ontologisch angebbar: Erst die Inanspruchnahme des Materieprinzips macht eine Form zu einer realen. Diese Antwort findet sich auch noch bei Thomas von Aquin oder Meister Eckhart⁶⁶, aber ihr Gewicht ist dadurch vermindert, daß der Wesensbegriff seit Avicenna Form und Materie einbegreift, die Materie also zu einem Element einer Struktur wird, die selbst noch indifferent ist gegen ihr Real- oder Gedachtsein.

⁶⁵ Whitehead, *Science and the modern world*, 1953 p. 216: „We conceive actuality as an essential relation to an unfathomable possibility.“ *Process and Reality*, Camb. 1929 p. 61: „It belongs to the nature of every ‚being‘ that it is a potential for every ‚becoming‘.“ K. Jaspers, *Philosophischer Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1963 p. 118: „Existenz ist *nicht Sosein, sondern Seinkönnen*, das heißt: ich bin nicht Existenz, sondern mögliche Existenz.“ Heidegger, *SuZ*, GA II, 51 sq.: „Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit.“ (cf. p. 191). Die neuzeitliche Utopienliteratur steht wohl ebenso unter dieser Voraussetzung wie die Bildung widerspruchsfreier Hypothesen in der Wissenschaft, die erst nachträglich einem Text im Experiment unterworfen werden. Beiden gemeinsam scheint die Abwertung der Gegenwart; Bloch, *Experimentum Mundi*, GA XV, 143 sq.: „Möglichkeit ist ein eigener riesiger Seinsmodus rund ums vorhandene Wirkliche und vor allem ihm voraus, voller noch nie so gehabte Potential-Inhalte, relativ steuerbarer.“ Der „Primat der Praxis“ impliziert — zumindest aus aristotelischer Perspektive — ebenfalls den Primat der Möglichkeit (cf. E. Vollrath, *Substanz*, 93). Dies scheint allmählich alle Lebensbereiche durchdrungen zu haben und auf diese Weise gerade atmosphärisch geworden zu sein: R. Spaemann, *Einsprüche*, 17: „Funktionalisierung ist das Signum des Zeitalters: Primat der Möglichkeit vor der Wirklichkeit, Bestimmung der Wirklichkeit als Grenzfall des Möglichen und als Durchgangsstadium für Realisierung von Möglichkeiten.“ *Philos. Essays*, p. 15. Eine Beschreibung der Hypothesisierung findet sich in: R. Spaemann, *Überzeugungen in einer hypothetischen Zivilisation*, in: *Abschied von Utopia?* ed. O. Schütz, Styria 1977, 311 sq.

⁶⁶ Thomas Aqu., *pot.* 7, 7; Eckhart, *Gen.* II n. 56 (LW I, 524).

Die Änderung der Perspektive durch Heinrich von Gent scheint auch für die Fassung der realen Existenz maßgeblich geworden zu sein. Seine Unterscheidung von Wesen und Sein durch die verschiedenen Aspekte göttlicher Kausalität lehnt Scotus, wie oben gezeigt, nur insofern ab, als Heinrich daraus eine intentionale Differenz beider erschloß. Die Schöpfungslehre des Duns Scotus, nach der Gott zunächst sich unter den ideellen Verschiedenheiten erkennt und solches dann in Wirklichkeit versetzt, macht die Wirklichkeit der Welt zwar zu keinem Resultat eines irrationalen, aber eines kontingenten, weil willentlichen Setzungsaktes „nach außen“: *primo res producuntur in esse cognito, et post ostenduntur voluntati et producuntur in esse voluto, et sic in esse existentiae*.⁶⁷ An diesem Modell der Schöpfung nach außen⁶⁸ sich orientierend, charakterisiert Duns Scotus das Wirklichsein des Wirklichen durch das außerhalb-Sein von Intellekt und Ursache: *unumquodque, quod est extra causam suam et intellectum, sicut habet entitatem propriam, ita et proprium esse*.⁶⁹ Existenz bestimmt Scotus also im Koordinatensystem von Denken und Verursachen, aber so, daß es zu beidem im Gegensatz steht: Es ist gerade das Andere zum Enthaltensein in der Seele und zum (virtuellen) Enthaltensein in der Ursache: *natura ista ex quo non est tantum in intellectu, neque in causa, sed extra causam suam, necessario habet propriam existentiam actualem, sicut suum proprium esse quidditativum*.⁷⁰ Aber die innere Zusammengehörigkeit von Sein mit seinem Grund hatte die mittelalterliche Spekulation auch aus dem Wort *ex-sistere* herausgelesen.⁷¹ Während aber darin

⁶⁷ Lect. I d. 43 n. 19 (XVII, 534).

⁶⁸ Strikt entgegengesetzt bei Meister Eckhart, Tab. prol. op. trip. 2 (LW I, 130): *sic quidam creavit omnia, non extra se, ut imprudentes falso imaginantur; sed omne quod deus creat sive operatur, universaliter operatur in se, creat in se, videt sive cognoscit in se, amat in se; extra se nihil operatur, nihil novit aut amat. Et hoc ipsi deo proprium est. cf. LW I, 160–162; Bonaventura, Sent. I d. 36 dub. 4 (I, 632b): omnia dicuntur esse in Deo, tanquam in principio infinito, quod non potest facere aliquid extra se, sed omnia ambit eius virtus.*

⁶⁹ ox. IV d. 12 q. 1 n. 3 (XVII, 520b); ord. I d. 36 n. 9 (VI, 285): *prima distinctio entis videtur esse in ens extra animam et ens in anima; Rep. Par. II d. 1 q. 2 n. 15 (XII, 528a): si intelligas quod ens tantum habeat esse verum et firmum extra animam, tunc esse in anima est esse diminutum.*

⁷⁰ ox. III d. 6 q. 1 n. 5 (XIV, 310b); zum Unterschied von „virtualiter“ und „formaliter“: Rep. Par. I d. 45 q. 2 n. 5 (XXII, 501a).

⁷¹ Albertus Magnus, sth. I tr. 10 q. 46 (XXXIV, 1, 362a): *a primo ente exiens et existens; Meister Eckhart, Gen. II n. 52 (LW I, 520): Hoc enim ipsum nomen existentia, quasi extra stantia, indicat; cf. Honorius August., philos. mundi I, 4; PL 172, 43C; Alexander von Hales, sth. I n. 349 (I, 518a): nomen existentiae significat essentiam cum ordine originis, etc.*

der dialektische Gedanke eines Selbständigen gedacht ist, das seine Selbständigkeit einer Ursache verdankt, versteht die scotische Formel nur das Gesetztsein durch die und außerhalb der Ursache. Der Bezug zur Ursache wird zum bloßen Unterscheidungsmerkmal für den Begriff des Vorhandenseins, aus dem Modus des Daseins selbst scheint es entfernt. Erst durch diesen negativen Bezug zum In-der-Ursache-sein wandelt sich das Seinsverständnis zu dem, was man späterhin Faktizität, Vorhandensein genannt hat.

Diese zunächst unmerkliche Veränderung war von epochaler Bedeutung, sie blieb ausnahmslos unbemerkt und wurde deshalb auch nie wirklich kritisiert — im Gegenteil: Die Formel von „extra causam“ — in Verbindung mit der anderen „extra nihil“ ging durch alle Schultraditionen der späteren Zeit. Schon der Thomist Wilhelm Petri de Godino verwendete es in einem Disput mit Duns Scotus: *esse actu vel recedere a nihilo*⁷²; der dominikanische Anti-Thomist Dietrich von Freiberg schreibt: *Ens ... qua res primo per essentiam, secundum quod essentia, distat a nihilo*.⁷³; Capreolus, der princeps Thomistarum: *Dico quod essentia est extra nihil formaliter per esse, prout nihil opponitur enti quod dicit actum existendi; sed tamen, cum hoc concedo quod essentia seipsa (!) extra est nihil quod opponitur enti quod dicit essentiam alicuius praedicamenti*⁷⁴; schließlich Johannes a St. Thoma: *Nomine ergo exsistentiae intelligitur communiter apud omnes illud, quo aliquid denominatur positum extra causas, et extra nihil in facto esse ...*⁷⁵ Die Formel „extra causas posita“, die ja zudem den Setzungsscharakter in seiner Qualitätslosigkeit akzentuiert, findet sich aber auch bei Suarez⁷⁶, und beim Albertisten Johannes a Nova Demo heißt es: *esse, quod est actus essentiae, capere non potest, nisi tangatur aliqua causalitate causae efficientis, virtute cuius de nihilo in esse surgit*⁷⁷.

Die genannte Verbindung des außerhalb der Ursache und mit dem außerhalb des Nichts Gesetztsein geht aber offenbar auf Duns Scotus

⁷² *utrum materia ...* (Stoick 608).

⁷³ *quid. I, 3 (III, 99); cf. p. 178 n. 64.*

⁷⁴ *Def. I d. 8 a 1 art 2 B (Paban-Pégués I, 3276).*

⁷⁵ in *sth. I q. 3 d. 4 a. 3 n. 1* (I, 448 a); sogar Bañez, der einmal die thomasische actualitas-Bestimmung den „Thomisten“ vorhält, sagt: *existentia est prima actualitas per quam res educitur extra nihil. in sth. I, 3, 4 (Urbano 1436).*

⁷⁶ *disp. mot. 31, 4, 6 (op. XXVI, 236b); 28, 3, 11 (16b)*

⁷⁷ *de esse et essentia* (1423), prop. IV (Meersseman 99 sq.); Micraelius, *Lex. philos.*, 383: *Ens est primo cognitum seu conceptus generalissimus, quo aliquid concipitur extra nihilum positum.*

zurück.⁷⁸ Das Sein nicht primär an seinen verschiedenen Modi oder an einem ausgezeichneten Modus von Sein zu thematisieren, sondern aus dem puren Gegensatz zum Nichts zu begreifen, war der Möglichkeit nach mit der Einführung des Schöpfungsbegriffs gegeben. Damit war aber die Frage noch nicht vorentschieden, wodurch sich ein Seiendes vom Nichtsein unterschiede. Die durch Avicenna inspirierte Orientierung am Wesen, d. h. am Etwas legt es allerdings nahe, das Sein eben durch den bloßen Gegensatz zum Nichts zu begreifen: Was nicht nichts ist, ist. Dies ist zwar nicht das einzige, letzte und höchste, was vom Sein zu präzisieren ist, aber das allgemeinste. Daß die Ontologie damit beginnt und daran ansetzt, das scheint durch Scotus in die Denkgeschichte gekommen zu sein: *Communisime, prout (res) se extendit ad quodcumque, quod non est nihil; et hoc potest intelligi dupliciter: Verissime enim illud est nihil quod includit contradictionem ...*⁷⁹

Die in verschiedene Textgruppen gegliederten Aussagen haben einen bedeutenden Teil der Scotus-Interpreten veranlaßt, das scotische Seinsverständnis als ein im Prinzip essentialistisches zu charakterisieren.⁸⁰ Dagegen wurde von verschiedener Seite eingewandt, solche Etikettierungen setzten eine bestimmte Ontologie schon voraus, nämlich die thomatische.⁸¹ Aber das Modell der Wesenserkenntnis ist doch unverkennbar; daß „die Wesenheit ... gegenüber dem Dasein einen gewissen Vorrang“⁸² habe, der Seinsbegriff des Scotus also „das reine unbestimmte Sosein“ „in seiner radikalsten Fassung als reines Quid“⁸³ darstelle, entbehrt durchaus nicht seiner textlichen Grundlage. Allerdings, so hat Honnfelder gegen alle solchen Interpretationsversuche eingewandt, unterschätzten sie den Ernst, mit dem Scotus die Erstheit des Seins ausspricht, kraft derer es vor „jeder Modalität, Relationalität und Kategorialität liegt.“⁸⁴ Gewiß hat dieser Einwand die Intention des Duns Scotus auf seiner Seite. Die Radikalität,

⁷⁸ qdl. II n. 6 (XXV, 63 a); IX n. 17 (390 b).

⁷⁹ qd. III n. 2 (XXV, 114 a); Met. IV, 1 n. 14 (VII, 155 a): *primus conceptus videtur de ente, ut opponitur ei, quod est nihil.*

⁸⁰ so Et. Gilson in allen seinen Arbeiten zu Duns Scotus, auch seine Schüler: J. Owens, A. Maurer.

⁸¹ A. B. Wolter, *The transcendentals ...*, 67, sagt zu Maritain's Scotus-Interpretation: „He has given us a very ingenious delineation of what Scotus might have held, had he been a Thomist.“ W. Hoeres, *Wesen und Dasein*, 179: „nichts anderes als die Projektion des Unterschiedes von Wesen und Dasein in eine ganz anders geartete Philosophie, die ihn für überflüssig hält.“ W. Kluxen, *Welterfahrung und Gottesbeweis*, 59.

⁸² T. Barth, *Das weltliche Sein*, 180.

⁸³ ders., *Grundlegung der Gotteserkenntnis*, 234.

⁸⁴ *Ens inquantum ens*, 432.

die Scotus der gemeinscholastischen These von der Erstheit des Seins gibt, unterscheidet ihn von den anderen Scholastikern. Aber der Weg, auf dem Scotus dahin gelangt⁸⁵, kann für das Resultat nicht gleichgültig sein. Die vollkommen analogielose Erstheit des Seins macht es zwar unmöglich, es in irgendeiner Weise zu paraphrasieren, aber genau diese formale Stellung des Seins als jenseits aller kategorialen Mannigfaltigkeit charakterisiert das scotische Seinsverständnis.

Es bleibt daher nichts anderes, als das Sein aus dem Gegensatz zum Nichts zu fixieren. Nur in dieser Unbestimmtheit kann dem Sein die Eindeutigkeit zugeschrieben werden, die zu retten und zu zeigen das scotische Unternehmen angetrieben hat. Die Eindeutigkeit des Nichts, verstanden als Repugnanz der Terme, verbürgt auch die Eindeutigkeit seines Gegenbegriffs — vorausgesetzt, er wird nur aus diesem Gegensatz verstanden.⁸⁶ Die Frage, was die scotische Bestimmung des extra nihil zuletzt induziert habe, ist deshalb müßig. Die Univozität des Seins und das im bloßen Gegensatz zum Nichts Stehen sind im Denken des Duns Scotus zwei wechselweise sich bedingende Thesen.⁸⁷

6.6. *Gottfried von Fontaines und William Ockham*

6.6.1. Gottfried von Fontaines: Die These der begrifflichen Differenz

Nach den durch die scotische Theorie ermöglichten Perspektiven, die weit in die Neuzeit hineinreichen, sei noch einmal zurückgekehrt in die 1280iger Jahre. Es muß nämlich noch von einer Position die Rede sein, die ebenfalls bereits vorausweist — wenn auch nur bis in die Zeit des

⁸⁵ von Honnefelder durchaus anerkannt, op. cit., 427: „durch eine Resolution der washeitlichen Begriffe, durch einen abstraktiv gewonnenen Begriff nach Art der Wesensbegriffe, durch eine Weise von *consideratio absoluta*, wie sie an Avicennas Wesensbetrachtung anknüpft, und durch eine formale Betrachtung, wie sie Scotus für die Erfassung normaler Inhalte anwendet.“

⁸⁶ Ähnlich wie der Naturbegriff seine Eindeutigkeit seinem Korrelat verdankt: R. Spaemann, Rousseau, 57; cf. E. Tugendhat, Die sprachanalytische Kritik, 492: „Daß das Wort ‚nicht‘ seinerseits eine einheitliche Bedeutung hat, ist noch nie bezweifelt worden.“ Dasselbe gilt nicht für das „nihil“, wie aus den Schöpfungsstraktaten der Scholastiker leicht zu ersehen wäre; neuplatonische Klassifikationen: P. Hadot, Porphyre et Victorinus, 1968 I, 167–171.

⁸⁷ W. Hoeres, Wille als reine Vollkommenheit, 59; ders., Wesen und Dasein, 128 n. 35; T. Barth, Eindeutigkeit, 321; H. Meyer, Thomas von Aquin ²1961, 180.

Nominalismus. In der Zeit der Kontroverse zwischen Ägidius von Rom und Heinrich von Gent entwickelte Gottfried von Fontaines eine These, die hier wenigstens kurz Beachtung finden muß.¹ Der Grund dafür liegt zum einen darin, daß Gottfried die Unterscheidungstypologie seines Lehrers Heinrich bereits auf die Alternative zurückschraubt, die schon die Vertreter der Realdistinktion als alleinige zugelassen hatten. Diese haben die *distinctio intentionalis* mit der *distinctio rationis* gleichgesetzt, und genau dies tut auch Gottfried: *non est aliud differre ratione et intentione ... non est ibi medium ens intentionis.*²

Der andere Grund, warum Gottfried hier erwähnt werden soll, liegt darin, daß er nicht nur der These nach auf den Nominalismus vorausweist; auch die Art, wie er die Metaphysik der ontologischen Differenz, aus der sich die Realdistinktion entwickelte, kritisiert, macht einen pränominalistischen Eindruck. Er sieht in einer Realdistinktion offenbar ein Gebilde künstlicher Hypostasierungen, während die dadurch „gelösten“ Probleme weit einfacher einer Lösung zugeführt werden können.

Nach dieser globalen Charakterisierung nun zu Gottfrieds Argumenten im einzelnen.

Wie aus seinen Formulierungen hervorgeht, hat Gottfried insbesondere Ägidius' Lehre im Auge: *dicunt quidam quod esse et essentia sunt diversae res in creatura.*³ Wenn nun einerseits das *esse* etwas anderes „außerhalb“ oder neben der *essentia* ist, andererseits aber doch wiederum nach Analogie eines Wesens oder eines Dinges vorgestellt wird, dann wird die Erklärungsökonomie der Realdistinktion in der Tat verdächtig. Wenn das Wesen doch schon ein gewisses Sein besitzt, eben ein *esse essentiae*, dann gerät hier das Denken in einen infiniten Regreß; Gottfried zieht mit der Lehrtradition des Averroismus daraus den Schluß: Durch die Verdoppelung der Strukturen werde nichts an Erklärungspotential gewonnen, das nicht schon in einem angemessenen Wesensbegriff selbst enthalten wäre.⁴

Gottfried macht zudem gegen Ägidius ein Argument geltend, mit dem sich auch Thomas von Sutton von ihm distanzieren wird. Man könne

¹ cf. J. F. Wippel, Godfrey of Fontaines and the Real Distinction between Essence and Existence, in: *Traditio* 20 (1964), 385–410; für das Buch „Godfrey of Fontaines“, das diesen und andere Aufsätze wieder bringt, gilt dasselbe, wie das oben zu Honnefelders Scotus-Buch Gesagte: cf. *supra* 198 n. 58.

² *qu. disp.* 12 (cit. Wippel, *Intentional Distinction*, 315 sq., n. 59).

³ *qdl.* II, 2 (II p. 302); II p. 60: *si autem esse dicat rem aliam quae sit actualitas essentiae realiter alia ab ipsa essentia ...* II p. 158; cf. Wippel, *Real distinction*, 389; Van Steenberghen, *Mouvement doctrinal*, 331.

⁴ *qdl.* III, 1 (II p. 903).

nicht einerseits die Differenz von Sein und Wesen als die einzig mögliche ontologische Garantie des Begriffes geschöpflicher Kontingenz auszuweisen versuchen, und gleichzeitig andererseits die Differenz nach Analogie des Hylemorphismus vorstellen. Der fundamentale Unterschied von Entstehen und Schaffen werde dadurch gerade nivelliert:

in generatione materia supponitur et per eius informationem forma ei acquiritur, unde et in ipsa et de ipsa habet produci. In creatione vero nihil supponitur, sed tota essentia rei in instanti producitur et ipsam produci in actu est ipsam esse et esse essentiam in actu.⁵

Wenn man die reale Trennung von Sein und Wesen mit letzter Konsequenz ernst nimmt, dann wäre nur *ein* wesenloses Sein ohne jede Differenzierung. Die Realdistinktion setzt sich also nicht nur in Widerspruch zur analogia entis, sie ist gleichsam die Auferstehung des Eleatismus.⁶

Zuletzt spricht gegen die Realdistinktion auch der Allgemeinheitscharakter des Seins. Es kann nicht der res nach separat vorkommen (als esse in rerum natura); wenn es stimmt, daß alle Universalien qua Allgemeine nur im Intellekt eine Realität zu haben vermögen, dann muß dies vom Allerallgemeinsten, dem ens, ebenso gelten.⁷

Gottfried hält also die Realdistinktion, d. h. die Konstruktion eines wesenlosen Seins und eines existenzfreien Wesens für eine unsinnige Theorie. Wie andere ihrer Gegner beruft auch Gottfried sich auf Augustinus, nach dem eine „essentia“ gerade auf Grund des „esse“ angenommen wird.⁸

Das wichtigste Anliegen der ägidianischen Theorie und Tradition, die Möglichkeit des Wissens unabhängig von der Kontingenz des Gewußten zu sichern, kann nach Gottfried ebensogut mit einer bloß begrifflichen Unterscheidung von Sein und Wesen erfüllt werden. Die *Möglichkeit* der Wesenheit ist dazu bereits eine hinreichende Bedingung; es bedarf nicht

⁵ qdl. III, 1 (II, p. 170 sq.).

⁶ qdl. III, 1 (II p. 302): si aliquid in rerum natura esset esse absolute dictum, nullam determinatam rationem entis includens, cum omnia includant esse universaliter et absolute dictum, omnia essent illud unum esse; et sic in rerum natura omnia essent aliquod unum secundum rem sicut posuit Parmenides, quod falsum est; II p. 303: Ens autem non potest esse extra intellectum alicuius rei; et ideo ens non dicit aliquid unum etiam secundum intellectum de omnibus rebus. Nec tamen est pure aequivocum, sed analogum. cf. II p. 162; dies ist eine der wenigen Stellen innerhalb dieser Kontroverse, wo ein Zusammenhang zum Analogieproblem hergestellt wird (Ägidius Rom., qu. de esse 11; 90 a).

⁷ qdl. III, 1 (II, 302).

⁸ trin. V, 2; qdl. II, 2 (II p. 54).

einer Konstruktion einer Wesenheit, die gegenüber Sein und Wesen indifferent ist:

*omnia illa quae important res in rerum natura natas existere dicuntur importare veras essentias vel naturas sive quidditates de quibus vere est scientia sive existant sive non existant, pro quanto huiusmodi essentiae vel res natae sunt esse in rerum natura vel sic quod iam sunt. Et sunt essentiae actu in se ipsis vel sunt essentiae in potentia in suis causis.*⁹

Die Möglichkeit der Wesenheit, verstanden als die Potenz eines anderen sie hervorzubringen oder als innere Widerspruchslosigkeit¹⁰ garantiert bereits die Rationalität der Welt ohne die Hypostasierung einer Indifferenzstruktur. Wesen und Dasein sind daher sachlich identisch; sie bilden nicht Konstitutionselemente des Dinges:

*esse existentiae et essentia omnino sunt idem secundum rem et differunt solum secundum rationem et modum intelligendi et significandi, nullam omnino compositionem facientia, sicut nec currere et cursus vel huiusmodi.*¹¹

Der Unterschied von Sein und Wesen als einer des Denkens und Bezeichnens weist, abgesehen von expliziten Übernahmen¹², auf eine Position voraus, für welche Ockham stellvertretend für andere besprochen werden soll.

6.6.2. William Ockham:

Die These der grammatikalischen Differenz

Die Erörterungen Willam Ockhams zum Thema „Sein und Wesen“ kann man wohl so behandeln wie er selbst: *aliquantulum disgreduendo*.¹³ Innerhalb der „*Summa logicae*“ sind sie von höchst marginalem Interesse, und die Ausführungen in der Parallelstelle (qdl. II, 7) sind ebenfalls äußerst knapp.

Ockham's Theorie stellt die verschiedenen Positionen vor eine eindeutige Alternative, wie sie schon im Zusammenhang mit seiner Univozitätslehre hervortrat: Entweder der Unterschied von Wesen und Dasein ist ein rein „mentaler“, d. h. eine Leistung, die ausschließlich auf der Differenzie-

⁹ qdl. II, 2 (II p. 64).

¹⁰ qdl. III, 1 (II p. 173).

¹¹ qdl. IV, 2 (II, 235).

¹² Walter Burleigh, qu. in *Periherm.*, 4, 43 (Brown 272): *haec est positio Magistri Godefridi quam credo esse veram.*

¹³ SL III–2, 27 (Oph I, 553).

rungsleistung des Subjekts beruht, oder er betrifft *duo extra animam, distincta inter se*, d. h. zwei Dinge (*duae res*). Ein weiteres Mal wird deutlich, wie stark die ägidianische Terminologie die Vorstellung einer metaphysisch relevanten Unterscheidung von Sein und Wesen geprägt hat. Daran, wie Ockham die Alternative stellt, ist darüber hinaus aber besonders bemerkenswert, daß die typisch ägidianische Terminologie mit einem nominalistischen Verständnis von Wirklichkeit zusammentrifft, das besagt, es gibt „außerhalb der Seele“ nur einzelne Dinge.

Dies macht die Realdistinktion vollends zu einer Absurdität. Hat nämlich – paradox gesagt – unter dieser Prämisse das Sein qua universale seinen ontologischen Status verloren¹⁴, so kann auch sein Unterschiedsein vom Wesen nur ein subjektives sein. Ockham verweist gleichwohl die Frage nicht in das Kapitel, in dem er die Realität einer „zweiten Substanz“ verworfen hatte, sondern diskutiert die Realdistinktion im einzelnen. Dabei ist interessant, daß aus der Perspektive des Ockham'schen Ansatzes die Differenzen der scholastischen Kontroversen verschwinden. Alle nicht durch das Denken gesetzten Differenzen sind „real“.

Wenn das Sein etwas vom Ding Verschiedenes bedeutete, dann sieht Ockham nur eine Alternative: Es wäre entweder Substanz oder Akzidens. Ockham bezieht, wie dies auch in der Tradition des Averroismus zu geschehen pflegte, die Theorie somit auf die aristotelische Ontologie zurück, als deren angemessene Auslegung er auch seine Universalienlehre vorgestellt hatte. Aber als Akzidens könnte das Sein nur Qualität oder Quantität sein, was es offensichtlich beides nicht ist.¹⁵ Wäre es dagegen Substanz, müßte es entweder *materia* oder *forma* oder ein *compositum* aus ihnen oder eine *substantia abstracta* sein: *Sed manifestum est quod nullum istorum potest dici ‚esse‘, si ‚esse‘ sit alia res ab entitate rei.*¹⁶

Damit ist auch schon eine akzidentelle Einheit von Sein und Ding verworfen. Ein *unum per se* vermögen sie aber nur dann zu konstituieren, wenn ihr Verhältnis als eines von Akt und Potenz angesetzt wird. Da dies aber schlechterdings identisch ist mit dem Form-Materie-Verhältnis, würde also eine zweifache hylemorphe Struktur angesetzt –: *quod est absurdum*.

Die reale Trennung von Sachverhalten wurde schon vor Ockham einem bezeichnenden Kriterium unterworfen: Würde es einen Widerspruch

¹⁴ G. Leff, William of Ockham, 176.

¹⁵ Diese Alternative setzt die nominalistisch reduzierte Kategorientafel voraus, auf die wir hier nicht eingehen können.

¹⁶ l. c.

implizieren, wenn Gott isoliert A schaffte, ohne zugleich B zu schaffen? Mit dieser Argumentationsfigur hatte etwa Scotus eine aktuelle, aber formlose Materie begründet. Jean Quidort war denn auch schon so weit gegangen, die separate Existenz von Sein zu behaupten. Aber all dies hält Ockham für unmöglich:

*si essent duae res, non esset contradictio quin Deus conservaret entitatem rei in rerum natura sine existentia vel e converso existentiam sine entitate, quorum utrumque est impossibile.*¹⁷

Ockham lehnt aber ebenso einen solchen Seinsmodus des Wesens ab, wie ihn Heinrich von Gent entwickelt hatte. Das Erkenntnis durch Gott setzt kein Sein des Erkannten, auch nicht das schwächste Sein:

*Nam per hoc quod ego video colorem in pariete, nihil acquiritur, nec diminutum nec perfectum, ipsi colori. Eodem modo per hoc quod Deus intelligit creaturam vel lapidem, nullum esse, nec diminutum nec perfectum, acquiritur ipsi lapidi.*¹⁸

Man kann aus dem Erkenntnis keine Existenz des Erkannten schließen – offenbar hat für Ockham das Sein keinen anderen möglichen Sinn als Existenz. Aber aus dem kopulativen Sein kann keine Existenzprädikation gefolgert werden.¹⁹

Der wichtigste Grund für die These von der Indifferenz des Wesens war seit den arabischen Reflexionen bis in die Tradition des Thomismus hinein die Garantie des Wissens: *essentia potest esse et non esse*, sie bleibt aber dadurch in ihrer Identität als Gegenstand des Wissens unberührt. Aber dies ist in Wahrheit kein Argument; es ist vielmehr zirkulär, deshalb sagt Ockham, mit demselben Recht könne man auch sagen: *essentia potest non esse essentia et potest esse essentia, igitur essentia differt ab essentia*.²⁰ Die Unsinnigkeit dieses Schlusses soll die des anderen dartun. Das Problem war aber doch kein scheinbares: Wenn es Urteile gibt, die immer wahr sind – und seien es auch tautologische –, worauf beziehen sich diese? An dieser Stelle zeigt sich ein weiteres Mal, in welchem Sinne das scholastische

¹⁷ l. c.; grundsätzlich formuliert, ord. I d. 2 q. 4 (OTH II, 115): *quando aliqua res realiter distincta ab aliis rebus potest esse sine qualibet divisim, et hoc per naturam, et non dependet essentialiter ab aliqua illarum, potest esse sine qualibet illarum coniunctim, et hoc per potentiam divinam.*

¹⁸ ord. I d. 36 q. un. (OTH IV, 550); cf. IV p. 552; in der Radikalität des Begriffes einer Schöpfung aus Nichts liegt es, nicht nur das *esse essentiae* Heinrichs, sondern auch das *esse diminutum* des Duns Scotus zu leugnen: ord. I d. 2 q. 4 (OTH II, 116).

¹⁹ ord. I d. 36 q. un. (OTH IV, 553): *arguitur ab ‚esse‘ quando praedicatur tertium adiacens ad ipsum quando praedicatur secundum adiacens.*

²⁰ SL III–2, 27 (OPh I, 534); qdl. II, 7 (OTH IX, 145).

Argumentieren funktional vorgeht. Alle Hinweise, daß die Behauptung *x* abzulehnen sei, weil sie die Folgerung *y* zuläßt und die Prämisse *z* impliziert, die doch beide abzulehnen seien, haben nur so lange Sinn, wie auch die Ablehnung geteilt wird. Viele der vorausgehenden Argumente laufen ins Leere, weil Ockham bereit ist, Konsequenzen zu ziehen, von welchen die Hochscholastiker annahmen, man würde sie nicht ziehen wollen.

So auch hier. Die vorausgesetzten ewigen Wahrheiten, denen eine unabhängige Gültigkeit zugesprochen wird, läßt Ockham fallen:

dico quod quando angelus non fuit, haec fuit falsa ‚angelus est angelus‘ sive ‚essentia angeli est essentia‘ sive ‚angelus est substantia, ens‘, sicut ista ‚angelus est existentia‘; quia per omnes tales implicatur quod angelus sit aliquid.²¹

So heißt es auch in dem mindestens aus dem Umkreis Ockham's stammenden Traktat „De principiis theologiae“, in dem sich auch dieselbe Grundthese findet²²: haec est contingens: homo est homo sicut haec homo est, et ista: angelus est angelus ... Assumptum patet quia quando angelus non est, non est angelus ... Sed constat quod omne aliud a Deo contingenter est, secundum fidem.²³

Daran wird zweierlei deutlich: Die Kontingenz der Welt muß nicht mehr als interne Möglichkeitsstruktur gefaßt werden, sondern ist in ihrem Gesetzsein durch den göttlichen Willen schon mitgegeben.²⁴ Zum anderen hat der empiristische Wissensbegriff Ockhams den Anspruch aufgegeben, andere als kontingente Wahrheiten aufstellen zu können: talis quaestio si est non poterit terminari nisi per experientiam, hoc est nisi per notitiam visivam, quae est principium experientiae.²⁵

²¹ qdl. II, 7 (OTh IX, 144).

²² n. 6 (Baudry 126): esse et essentia in nulla re realiter differunt sed omnino sunt idem.

²³ n. 8 (7) (Baudry 127).

²⁴ Ockham unterscheidet dabei wie eine längere Tradition vor ihm (Alexander von Hales, sth. I n. 141; op. I, 220; Jakob von Viterbo, qdl. I, 2: Ypma 17) die beiden Kriterien von Allmacht: potentia absoluta — potentia ordinata: qdl. VI, 1 (OTh IX, 586). Nun ist zwar die absolute Allmacht nur mehr an das Widerspruchsprinzip gebunden (Heinrich von Gent, Sum. 27, 1 ad 5; 162 rN; Richard of Middleton, Sent. I d. 44, 4; I, 392 b; Duns Scotus, Rep. Par. IV d. 11 q. 3 n. 12; XXIV, 119 b), aber damit ist keine abstrakte Grenzmöglichkeit gemeint: „Das heißt nicht nur, daß alles — in den Grenzen des Widerspruchsgesetztes — anders sein könnte, sondern anders sein *kann* ... Alles gilt nur unter dem Vorbehalt des Widerrufs.“ (R. Imbach, Wilhelm Ockham, 230). Das Prinzip des Ockham'schen Denkens ist das Omnipotenzprinzip (R. Imbach, art. cit., 228), aber es ist keines, das durch das Denken eingeholt werden könnte: sed sola fide tenetur (qdl. I, 1: OTh IX, 11).

²⁵ SL III—2, 25 (OPh I, 551); dabei gilt: quaestio si est est prima quaestio (550).

Ockham zieht aus diesen Einwänden den Schluß, daß zwar einerseits die Bedeutungen des „Seins“ zu unterscheiden sind²⁶, andererseits aber dadurch keine sachliche Verschiedenheit gesetzt ist: *entitas et existentia non sunt duae res, sed ista duo vocabula ‚res‘ et ‚esse‘ idem et eadem significant sed unum nominaliter et aliud verbaliter*.²⁷ Der Unterschied ist somit einer der Bezeichnungsweise, d. h. der Grammatik.²⁸ Daraus folgt jedoch nicht die funktionelle Äquivalenz von *existentia* und *essentia*. Ihre „*officia*“ sind durchaus verschieden, weshalb sie nicht wechselseitig substituierbar sind.

Aus all dem sollte klar geworden sein, daß damit das Sein seine theologische Tauglichkeit verloren hat. Es enthält keine Differenzen, die es dazu prädestinieren, vom Schöpfer und der Schöpfung ausgesagt zu werden. Gleichwohl wird es ja von beidem prädiziert. Daraus ergibt sich ein Unterschied des Gemeinten, der aber keine interne, gleichsam ablesbare Differenz setzt. Im einen Fall meint es die Un-abhängigkeit, im anderen Fall die Abhängigkeit.²⁹ In der Aussage von kontingenten Dingen scheint also „Sein“ doch nur so etwas zu bedeuten wie eine Relation: die der Abhängigkeit. Damit wird doch Heinrichs Position wiederaufgenommen, jedoch gekürzt um den Gedanken einer zweifachen Relation. Ockham zitiert am Ende Robert Grosseteste, der genau dies behauptete: *dictum vero de aliis non praedicat nisi ordinationem et dependentiam eorum ab ente primo, quod secundum se est*.³⁰

²⁶ ord. I d. 36 a. 3 (OTh IV, 538): *est sciendum quod ‚esse‘ potest multipliciter accipi: vel pro esse — existere, vel pro esse quod convertitur cum ente cui non esse in rerum natura, — sed sic non est multum usitatum —, vel in propositione accipitur secundum quod est copula uniens praedicatum cum subiecto. — Bemerkenswert daran ist, daß die Nichtwidersprüchlichkeit als ungebräuchlich bezeichnet wird, aber eben doch als Bedeutung von Sein aufgeführt wird.*

²⁷ SL III–2, 27 (OPh I, 554).

²⁸ qdl. II, 7 (OTh IX, 144): *Aliquando est verbum, et tunc significat idem verbaliter quod essentia significat nominaliter. M. Menges, Concept of univocity, 10: „purely grammatical“.* Ähnlich eine andere Unterscheidung, die auch sonst weit verbreitet war (Belege: de Libera, *Le Problème de l'être*, 14 sq.): *per modum habitus et quietis; etwa Dietrich von Freiberg, de ente I, 5, 1 (op. II, 31): esse significet per modum actus, idem autem significant ens et entitas per modum habitus et quietis. Et sic etiam differunt essentia et esse.*

²⁹ SL III, 2, 27 (OPh I, 554): *‚esse‘ significat ipsam rem, sed significat causam primam simplicem quando dicitur de ea, non significando ipsam ab alio dependere; quando autem praedicatur de aliis, significat ipsas res dependentes et ordinatas ad causam primam.*

³⁰ in post. anal. II, 1 (Rossi 291).

6.7. *Meister Eckhart*

Nachdem nun die Tendenz zur Minimalisierung des Unterschiedes von Sein und Wesen aufgezeigt worden ist, gilt es jetzt, nochmals auf die Lehrtradition der Realdistinktion zurückzulenken. In der mediävistischen Literatur zum Thema „Sein und Wesen“ wird immer wieder unterstrichen, wie sehr die ägidianische Theorie und ihre Sprachform die weitere Entwicklung des Thomismus bestimmt haben. Unter dieser, in keiner Weise einzuschränkenden Perspektive dürfte es von besonderem Interesse sein, Meister Eckhart zu berücksichtigen. Seine enge Anlehnung an Thomas von Aquin ist von denjenigen seiner Interpreten immer wieder hervorgehoben worden, die ihn vor der Isolierung aus dem Umfeld der scholastischen Diskussionen bewahren möchten. Dazu berechtigen nicht nur die vielen Anlehnungen, wie sie im Quellenapparat vor allem seiner lateinischen Schriften ausgewiesen sind, sondern auch die öffentliche Berufung Eckharts auf Aussagen des Thomas von Aquin in seinem Prozeß.

Beim Studium seiner Werke fällt allerdings auf, daß die aspektenreiche Theorie des Thomas nur in wenigem eine Anknüpfung findet; ob dies mit dem fragmentarischen Charakter seiner opera und ihrer Überlieferung allein erklärt werden kann, wird sich wohl niemals mehr mit letzter Sicherheit ausmachen lassen. Es dürfte allerdings die Vermutung nicht unbegründet sein, daß dort die anders strukturierte Metaphysik eher noch deutlicher hervortreten würde.

Wir beschränken uns auf die beiden wichtigen Theorieelemente zu unserer Frage. Eckhart vertritt ebenfalls die These von der Andersheit von Sein und Wesen, eine Andersheit, die nicht bloß den Status sprachlicher oder begrifflicher Verschiedenheit hat. Ihre Verschiedenheit ist es, die das Wesen des Geschaffenen ausmacht und es von seinem Schöpfer unterscheidet, wo Sein und Wesen koinzidieren:

Haec enim duo differunt in omni creato et sunt rerum creatarum omnium principia et proprietates. In solo autem increato id ipsum est quo est et quod est, hoc ipso quod increato est.¹

Jenes boethianische Begriffspaar: *quo est* — *quod est* —, seit Albertus Magnus, spätestens aber seit Thomas mit dem Unterschied von *esse* und *essentia* gleichgesetzt, bezeichnet Eckhart im selben Abschnitt ausdrücklich als zwei *Prinzipien*, die dem schöpferischen Wirken entstammen. Mindestens durch diese Aussage soll verhindert werden, daß sich die Verdingli-

¹ Gen. II n. 34 (LW I, 502).

chung einstellt, die Ägidius Romanus absichtlich benutzt hat, um den „realen“ Charakter ihres Unterschiedenseins zu akzentuieren. Der Prinzipienstatus steht so gesehen dem thomasischen Konzept näher; die Textgrundlage ist jedoch zu schmal, um darin eine bewußte Abkehr von Ägidius sehen zu können. Zudem beantwortet Eckhart nur die Frage nach der Geschöpflichkeit der Geschöpfe, indem er eine unaufhebbare Zweiheit jener Prinzipien ansetzt: *Sunt enim haec duo, non unum, in omni creato et in solo creato.*² Die andere, wodurch das geschaffene Ding eine Einheit wird, bleibt ungestellt; aber gerade diese war es ja, die Thomas mit der Lehre vom *esse* als *actus* beantworten konnte.

Die Verschiedenheit von Sein und Form wird bei Eckhart dort besonders strikt formuliert, wo er auf ihre unterschiedlichen kausalen Instanzen zu sprechen kommt. Mit einem Argument, das uns bereits bei Thomas begegnete, sagt Eckhart: Das Sein als das allen Gemeinsame kann nicht von einem derjenigen Elemente erwirkt werden, die zu dieser Gemeinschaft gehören; dies würde den Unbegriff der *causa sui* implizieren.³ Das Sein als solches verleiht nur Gott⁴, dessen *seinsstiftende* Leistung nichts anderes ist als die Übersetzung des theologischen Schöpfungsbegriffs in die Sprache der Ontologie: *omne dans esse creat.*⁵

Die endliche Substanz vermag lediglich ihre Form weiterzugeben — gemäß dem aus der thomasischen Rezeption bekannten Satz, alles wirke ein ihm Ähnliches. Genau in diesem Sinne sagt Eckhart: *forma enim ignis non dat igni esse, sed hoc esse, nec esse unum, sed esse unum hoc, puta ignem et unum ignem. Similiter de vero et bono.*⁶ Dabei muß beachtet werden, daß Eckhart das Engagement dieser beiden kausalen Instanzen nicht als Kooperation zweier gleichwertiger Partner versteht. Schon die an Boethius orientierte Formel „*esse hoc*“⁷ soll ja zeigen, daß die Determinationsleistung der sekundären Ursachen nur eine Besonderung darstellt, die das Gewirktsein des Allgemeinen bereits voraussetzt. Alle transzendentalen Bestimmungen kommen dem Ding „früher“ (gewiß nicht zeitlich) zu als deren Besonderungen:

² l. c.; sermo n. 300 (LW IV, 266 sq.).

³ Eccl. n. 44 (LW II, 273 sq.).

⁴ Gen. I n. 145 (LW I, 298): *Esse autem omnium ... in quantum esse, id est in ratione esse, a deo et a solo deo est. Sap. n. 177 (LW II, 512): omnis effectus dei in creatura est esse. Pred. 47 (DW II, 401): „Daz edelste, daz got wücket in allen crêatûren, daz ist wesen.“*

⁵ Prol. op. prop. n. 20 (LW I, 178).

⁶ Prol. op. prop. n. 11 (LW I, 171 sq.).

⁷ Boethius, de trin. 2 (Stewart-Rand 10); cf. Joh. n. 52 (LW III, 43).

ens, unum, verum, bonum sunt prima in rebus et omnibus communia, propter quod assunt et insunt omnibus ante adventum cuiuslibet causae non primae et universalis omnium.⁸

Aber selbst wenn gezeigt werden kann, daß die Wirkung einer endlichen Ursache nicht all das zeitigt, was zum ontologischen Bestand des Erwirkten gehört, so stellt sich mit der Inanspruchnahme der unendlichen Wirkkraft der *causa prima* die umgekehrte Frage: Wenn die *causa secunda* die *causa prima* benötigt, macht dann nicht gerade diese jene wieder überflüssig? Eckhart gibt darauf eine Antwort, die in ihrer Kürze nichts mehr ahnen läßt von der spekulativen Entfaltung bei Thomas: Auch diese Besondereleistung der Zweitursache, die in der Weitergabe der spezifischen Form besteht, entstammt noch der ersten Ursache.⁹

Es muß noch eine weitere Formel erwähnt werden, mit der Eckhart jene beiden Ursachen unterscheidet; sein primäres Interesse ist offenbar nicht die Analyse der Kooperation auf ihre Möglichkeitsbedingungen hin, sondern deren differentes Funktionieren. Die Zweitursachen sind Ursachen des Werdens:

*agentia huius mundi effectibus suis non sunt causae essendi, sed tantum fiendi, nec sunt causae essendi aut fiendi simpliciter, sed fiendi hoc aut tale.*¹⁰

Heißt das, die Dinge bedürften nach Eckhart der separaten Ursache ihres „Werdens“, d. h. ihrer Wandelbarkeit, die doch – gut augustinisch – ihr Wesen als Geschöpfe ausmacht?¹¹ Es meint vielmehr das Wirken des Gewordenen als eines Gewordenen; die Tradierung der Form macht die Wirkung von ihrer Ursache auf eine Weise unabhängig, daß der Untergang der Ursache die Fortexistenz der Wirkung nicht tangiert. Die *causa essendi* ist also auch bei Eckhart zugleich als *causa conservandi* gedacht. Da Eckhart Sein und Werden nicht strikt gegeneinander setzt, sondern einan-

⁸ n. 11 (171).

⁹ n. 11 (172): *Sed hoc ipsum, puta quod forma ignis dat esse ignem, unum, verum, bonum, habet per fixationem causae primae.* cf. LW II, 278 sq.; I, 54 sq.; Gen. II n. 86 (LW I, 548): *deus cum sit causa omnium et omnibus et quantum ad omnia ... necessario est quid commune omnibus* – aber dies läßt noch die Möglichkeit verschiedener Perspektiven: sermo n. 286 (LW IV, 257): *omnis causa est causa totius causati secundum modum suae causalitatis*; Joh. n. 52 (LW III, 43): *„Omnia per ipsum facta sunt.“* Nota: *non negat rerum alias causas esse, sed hoc vult dicere quod a nulla aliarum causarum effectus habet esse nisi a solo deo.*

¹⁰ Joh. n. 296 (LW III, 248).

¹¹ Gen. I n. 72 (LW I, 234): *in omni creato, quamvis supremo et perfecto, semper admixtam esse mutabilitatem imperfectionem et maculam impuritatis.* Pred. 21 (DW I, 357): *„Allez, daz got ie geschuof, daz schuof er in wandelunge ...“*

der zuordnet, verhindert er eine Verselbständigung der beiden Kausierungen.¹²

Ebenfalls unter dem Gesichtspunkt der Kausierung betrachtet Meister Eckhart die Wissensfundierung in der Unterscheidung von Sein und Wesen. Eckhart versucht, wie die Vertreter der Realdistinktion, die Notwendigkeit, die der Wissensbegriff erfordert, auf das Wesen zu gründen. Die Wahrheit von Wesensaussagen ist nicht abhängig von den Instantiierungen dieses Wesens: *quocumque posito vel non posito homo est animal rationale mortale*.¹³ Meister Eckhart nimmt eine Unterscheidung von Albertus Magnus auf, gegen die Siger von Brabant opponiert hatte, und die späterhin viel behandelt wurde: Die strikte Unterscheidung der Kopulafunktion von der Existenzprädikation erlaubt die Prädikation von leeren Klassen¹⁴; unter der Voraussetzung einer radikal existenzfreien Interpretation der Kopula, einer Voraussetzung, von der alle Vertreter der Realdistinktion sagen, sie sei zur Sicherung des Wissens unabdingbar; dadurch also wird es möglich zu sagen: Der Satz: „der Mensch ist ein Lebewesen“ ist immer und notwendig wahr, auch dann, wenn es keine Menschen gibt.¹⁵ Daraus folgert Eckhart weiter, wiederum unter Berufung auf Vorgänger, daß die Bestimmungen des Wesens ohne bewirkende oder eine andere Ursache seien:

Avicenna dicit quod res id quod est non habet ex alio. Quod enim homo sit aut animal sit, habet ex alio; quod autem homo sit animal aut corpus aut substantia, a nullo prorsus habet nisi a se ipso.¹⁶

Auf diese Weise wird nicht nur die Einheitlichkeit der Determinationsstruktur aufgespalten, so daß die Betrachtung des Wesens unter dem

¹² sermo n. 285 (LW IV, 257): *fieri in esse fundatur*; prol. gen. op. trip. n. 19 (LW I, 163): *esse est terminus omnis fieri*; zum Ganzen: Eccl. n. 48–50 (LW II, 276 sqq.); durch die Lehre von der *creatio continua* ergab sich ein unerwarteter Anlaß, sich mit einer Art christlichen Herakliteismus auseinanderzusetzen: Heinrich von Gent, qdl. V, 11: *Utrum esse cuiuslibet creaturae sit in continuo fieri an simul et in facto esse*; Jean Quidort, Sent. I d. 5 q. 1 (Muller 4–13): *Quaeritur utrum creaturae sint in continuo fieri vel sint in facto esse*.

¹³ Prol. gen. in op. trip. n. 13 (LW I, 159).

¹⁴ de Libera, *Le problème de l'être*, 19.

¹⁵ Sap. n. 20 (LW II, 342 sq.): *Unde haec est vera: ‚homo‘ est animal quocumque extra subtracto, etiam per intellectum, quia secundum logicos tales praedicationes, in quibus ‚est‘ est tertium adiacens praedicati, non praedicant rei existentiam, sed terminorum inhaerentiam. Unde nullo homine existente est haec non minus vera: ‚homo est animal‘. Secus autem est de rerum existentia sive de ipso esse rerum. Hoc enim respicit causam extra ut sic.*

¹⁶ Sap. n. 20 (LW II, 341).

Aspekt der Final- und Wirkursache aus der Metaphysik herausfallen muß (später im Nominalismus dann auch aus der Physik)¹⁷, sondern auch ein erster Schritt in Richtung auf die Autonomisierung der Wesensstrukturen unternommen, die sich ja gerade auch in der thomistischen Lehre von der Realdistinktion entwickelte. Die Konzeption einer gewissermaßen basisfreien Struktur von Bestimmung war denn auch schon einer der Anklagepunkte gegen Eckhart; dieser berief sich dagegen aber nicht nur auf anerkannte Autoritäten, sondern auch auf die Lehre von der Verschiedenheit von Sein und Wesen, wie sie im Dominikanerorden mit wenigen Ausnahmen¹⁸ verfochten wurde:

in omni creato aliud est esse ab alio, aliud essentia, et non ab alio, dicendum quod hoc verum est; et est verbum Avicennae et Alberti in *De causis* ... Quod autem homo sit animal, a nullo est, nam quocumque alio nolente aut non faciente, haec est vera: homo est animal, etiam homine non existente.¹⁹

6.8. *Thomas von Sutton*

Als letzter der Vertreter der Realdistinktion sei noch kurz Thomas von Sutton erörtert, der sich auch in der Analogiediskussion bereits als eine auf die weitere Geschichte des Thomismus vorausweisende Gestalt zeigte. In der Frage nach der Verhältnisbestimmung von Sein und Wesen macht er jedoch keinen Versuch der Vermittlung so wie er die Proportionalitätsanalogie als diejenige zu empfehlen suchte, die das Eindeutigkeitsmotiv in der Theorie von der Seinsunivocität am meisten erfüllen könnte. Hier

¹⁷ Gen. I n. 4 (LW I, 187): ipsa rerum ratio sic est principium, ut causam extra non habeat nec respiciat, sed solam rerum essentiam intra respicit. Propter quod metaphysicus rerum entitatem considerans nihil demonstrat per causas extra, puta efficientem et finalem; Gen. II n. 121 (LW I, 586): primus philosophus, ipsum quod est, ut est ens, considerans, nec efficiens nec finem considerat; Joh. n. 443 (LW III, 380); Sap. n. 20 (LW II 340sq.); ähnlich auch schon Dietrich von Freiberg, orig. 5, 61 (op. III, 199): Quia enim metaphysicus considerat ens in quantum ens, quae consideratio est entis per essentiam secundum rationem quidditatis suae, circumscriptis a re suis causis, tam efficientibus quam finalibus, hinc est, quod solum definit proprie per causam formalem; cf. orig. 5. 13 (III, 183).

¹⁸ Die wichtigste Ausnahme ist sicherlich Dietrich von Freiberg, der eine scharfsinnige Thomas-Kritik vorgebracht hat, deren historische Reichweite allerdings sehr beschränkt geblieben sein dürfte und außerdem ein genuines Thomas-Verständnis ebensowenig erreicht wie seine Verteidiger: cf. A. Maurer, *The 'De Quidditatibus Entium' of Dietrich of Freiberg and its criticism of thomistic metaphysics*; R. Imbach, *Gravis iactura verae doctrinae* ..., in: Zs. f. Philos. und Theol. 26 (1979), 369–425.

¹⁹ Proc. Col. (Théry 195); Albert folgert aus der Ewigkeit der Wahrheit kein ewiges Sein: De praedicab. VIII, 8; op. I, 136 sq. (B); de praedicam. VII, 9; I, 289 (B).

dagegen sieht Sutton nur die Alternative einer begrifflichen oder realen Unterschiedenheit von Sein und Wesen.

Daß der Geschöpflichkeitscharakter der Dinge es erfordere, daß Sein und Wesen real verschieden sind, diese Einsicht, schreibt Sutton, verdankt die Philosophie Thomas von Aquin:

*Si quis subtiliter considerat naturam entis creati, omnino cogitur ponere realem differentiam inter esse et essentiam. Inter alios autem novos doctores, qui diversitatem rerum subtiliter indagaverunt, praecipue venerabilis doctor frater Thomas primus fuit, qui nobis hanc veritatem expressit.*¹

Die Frage nach Autoritäten früherer Zeit tritt dadurch zurück (Aristoteles, Boethius, Avicenna), denn diesen fehlte noch die klare Einsicht; sie haben *ut semiplene et quasi balbutientes dictam diversitatem nobis inveniunt, ut patet ex modo loquendi eorum.*²

Sutton wendet sich zunächst gegen Heinrich von Gent. Dabei bringt er eines der immer wieder vorgetragenen Argumente vor, daß die Unterscheidung der „Intention“ nach falsch sei; aber nicht primär deswegen, weil Sein und Wesen sich nicht auf intentionale Weise unterschieden, sondern deswegen, weil es diesen Typus von Unterschied nicht gibt. Es läßt sich nach Sutton nur die folgende Alternative denken: Entweder zwei Dinge begreifen oder zwei Weisen, ein Ding zu begreifen. *Ens rationis, quod est ens intellectus, ex opposito dividitur enti naturae.*³ Da ein begrifflicher und ein realer Unterschied zwei Seinsweisen voraussetzt, *ens naturae extra intellectum und ens rationis in intellectu*, müßte dies auch vom intentionalen Unterschied gelten. Es steht aber dieser vollständigen Disjunktion nur der kontradiktorische Gegensatz von Sein und Nichts gegenüber, so daß ein intentionaler Unterschied nur ein fiktives Konstrukt (*figmentum*) ist.⁴

Gegen die theologische Ausrichtung der Unterscheidung bei Heinrich macht Sutton denselben Einwand wie schon Duns Scotus: Man kann die Schöpfungsrelation nicht nur auf das *esse* beschränken, weil so der Schöpfungsbegriff selbst hinfällig wird. Zudem wird dadurch nicht nur die *essentia* vor der Schöpfung hypostasiert⁵, sondern auch das Wissen der Strukturelemente eines Dinges unnötig theologisch überhöht.

¹ *de esse et essentia*, IV (Señko 253).

² *l. c.*

³ *de esse*, 3 (246).

⁴ *qu. ord.* 26 (Schneider 725).

⁵ *qdl.* III, 8 (Schmaus 396): *dico quod essentia creaturae antequam creatur neque est necesse esse de se neque possibile esse de se, sed est non possibile esse de se, quia est nihil. Alioquin creari non potest, cum creatio sit ex nihilo.*

Sutton bringt also gegen Heinrichs Wesenskonzepzion zunächst eher theologische Einwände vor. Die andere These, Sein sei nichts anderes als die Abhängigkeitsrelation zur *causa prima*, scheint Sutton vom sprachlichen Befund her eine rein willkürliche Konstruktion: *Sed hoc est irrationabile, quia inter omnia, quae conveniunt rei, esse est maxime absolutum. Unumquodque enim prius est in se absolute in existentia actuali, quam comparatur ad aliud.*⁶ Wenn das Sein des Dinges selbst schon zur Relation gemacht wird, welches ist dann, fragte schon Scotus, der ontologische Status des Relatums, das doch jede Relation voraussetzt?

Suttons Kritik an Heinrichs Verständnis von Sein und Wesen sowie deren Zuordnung läßt keinen akzeptablen Anknüpfungspunkt übrig. Interessant ist jedoch, daß Sutton sich auch von Ägidius in gewisser Hinsicht distanziert. Es sei eine völlig falsche Vorstellung, die Plausibilität der realen Verschiedenheit von Sein und Wesen durch die Analogie zum Hylemorphismus gewinnen zu wollen; dieses ist eine Theorie des Werdens, das zwei ungewordene Elemente voraussetzt, aber so, daß die Form zur Form einer vor- und bereitliegenden Materie wird. Auf der metaphysischen Ebene der Seinsstiftung läßt sich dieses Modell aber gerade nicht parallelisieren, weil beide Prinzipien, Sein und Wesen, dem Schöpfungsakt entstammen: *Unde falsa est imaginatio, qua aliqua imaginantur quod per creationem esse imprimatur essentiae, sicut per generationem forma imprimitur materiae. Sed vera imaginatio est quod tam essentia quam esse producantur per creationem.*⁷ Die Schöpfungsformel negiert ja gerade jedes vorhergehende Element („*ex nihilo*“), selbst ein solches von nur passiver Potentialität. Ägidius verfolgt zwar das rechte Ziel, aber sein Argument führt in die Irre, ja zum Gegenteil dessen, was es bewirken soll. Das heißt nicht, sagt Thomas von Sutton, *salvare creationem*, sondern *destruere creationem*: *iste modus est repugnans rationi creationis.*⁸

Der Sinn der Realdistinktion von Sein und Wesen war es, die Schöpfungssouveränität Gottes auf eine adäquate Weise zu wahren. Dies geschieht dadurch, daß beide Prinzipien, Sein und Wesen geschaffen werden, und dem Wesen vor dem Akt der Schöpfung keinerlei Sein eignet. Den Begriff des Wesens bestimmt auch Sutton als Indifferenz von Sein und Nichtsein, jedoch so, daß die Indifferenz nicht selbst wieder ein *Seinsmodus*

⁶ qdl. III, 8 (Schmaus 392sq.); qu. ord. 26 ad 26 (Schneider 743): *esse non significat respectum, sed importat quiddam positivum et absolutum secundum suam rationem, quam addit supra essentia, tamquam non-inclusum in essentia; cf. supra 6.4 n. 26.*

⁷ qdl. III, 8 (Schmaus 396).

⁸ qdl. III, 8 (395).

ist. Erst so kann davon die Rede sein, daß ein Wesen aus nichts geschaffen werde:

Quod enim producitur a non esse in esse, illud secundum suam naturam est indifferens ad utrumque, scilicet ad esse et non esse. Et ita sua natura non includit esse. Illa ergo essentia, quae non differt realiter ab esse, non potest esse producta a non esse.⁹

Dasselbe gilt aus der gleichsam nachträglichen Perspektive: Die Möglichkeit einer „*annihilatio*“ im konsequenten Sinne des Wortes bleibt nur dann gewahrt, wenn Sein ein absolut anderes zum Wesen ist.¹⁰ Diese Erklärungsziele würden von einer bloß begrifflichen Unterscheidung von Sein und Wesen nicht erreicht. Dies scheint Thomas Sutton so offenkundig, daß er zu manchen Einwänden nur meint, eine Bedeutungsunterscheidung einführen zu müssen, um sie zu parieren. Man kann diese Entgegnungen aber auch lesen mit der Erfahrung aus der Thomas-Lektüre, wo immer wieder hinzuweisen war, daß der Gedanke seine sprachliche Form von innen her transzendiert. Die dort begegneten Ambivalenzen kehren bei Sutton als zwei Bedeutungen wieder, die sich nach „weit“ und „strikt“ unterscheiden.

- Als bestimmendes, aktuierendes Prinzip ist das Sein eine Form – insofern man jedes irgendwie Wirkliche als Form bezeichnet. Im eigentlichen, d. h. eigentümlichen Sinn von Sein ist diese Rede aber falsch: *est enim actualitas rei*.¹¹
- Im weiten Sinne ist das *esse* auch *res* (Ägidius!), wenn jedes Reale eine *res* ist. Im strikten Sinne ist diese Redeweise jedoch unkorrekt: *Si accipiatur proprie, sic esse non est res, sed actualitas rei*.¹²
- Auf dieselbe Weise begegnet Sutton dem Einwand, das *esse* sei am Ende doch wiederum eine *essentia*. Wenn diese stimmte, folgte ein *infiniter Regreß* aus der Unterscheidung von Sein und Wesen, auf den seit Averroes immer wieder hingewiesen wurde. Sutton konzediert die Gleichsetzung von *esse* und *aliquid* nur als äußerste Allgemeinheit der Bedeutung. Im strengen Sinn heißt *esse*: *actualitas*; die Konzession muß aber festgehalten werden, erinnert sie doch an die scotische Formel:

⁹ qdl. III, 8 (396).

¹⁰ *de esse*, 4 (Señko 251).

¹¹ *qu. ord.* 26 ad 6 (Schneider 733).

¹² ad 7 (733).

*prout aliquid est commune ad omne quod non est nihil, esse est aliquid. Sed ex hoc non sequitur quod sit aliqua essentia, sed est fallacia consequentis. Si vero aliquid accipiatur stricte, id est aliud quid, idem scilicet quod essentia, sic esse non est aliquid, sed est actualitas alicuius, qua existit essentia formaliter.*¹³

Der Begriff der actualitas fügt sich in das Begriffsnetz von forma, essentia, res nicht ein; während aber Thomas von Aquin das esse davon häufig distanziert (quodammodo), weil es letztlich allen essentiellen Elementen gegenübersteht, versucht Sutton – wiederum aus Konzessionsgründen? –, es diesen zuzuordnen.

Sein wichtigstes Argument für die Realdistinktion¹⁴ ist die bereits mehrfach begegnete Überlegung, daß die Wesenheit nicht erkannt (intelligi!) werden kann ohne ihre Teile. Jede geschaffene Wesenheit kann aber ohne ihr Sein erkannt werden: Possum enim intelligere humanitatem sine existentia actuali. Daraus schließt Sutton eine Realkomposition, weil die erste Prämisse besagt: Alles, was nicht de intellectu essentiae ist, unterscheidet sich real davon. Daher gehört das Sein nicht zum Wesen. Wenn zudem das Wesen auf irgendeine Weise das Sein schon enthielte, dann wäre ein affirmatives Existenzurteil ein Pleonasmus, die Negation hingegen ein Widerspruch.¹⁵

Es ist offenkundig, daß mit dieser Fassung eines alten Argumentes ein entscheidender Schritt in Richtung auf den Rationalismus getan wird. Gerade umgekehrt wie der Aquinate, auf den sich Sutton für diese Lehre berufen hat, löst er das Wissen vom Dasein der Gegenstände ab. Deren Kontingenz kann dem Notwendigkeitsanspruch des Wissens nicht genügen:

*Non enim per scientiam quaeritur actualitas rei, sed necessaria habitudo passionis ad subiectum propter necessariam habitudinem definitionis ad definitum, ad quam non requiritur quod res actu existat.*¹⁶

Dieses Argument hat sich als durchschlagend erwiesen. Es führt in der weiteren Geschichte der Schule zur Herausbildung einer quasi-autonomen Sphäre der Essenzen. Die Notwendigkeit, die Wesensaussagen („der Mensch ist ein Lebewesen“) zukommt, bedarf keines bewirkenden Grundes; dies erfordert erst die Setzung in die Wirklichkeit. Mit dieser Unterscheidung, die an die Ursachenlehre Heinrichs von Gent erinnert, begrün-

¹³ ad 8 (733 sq.).

¹⁴ qdl. III, 8 (Schmaus 391): praecipue propter unam rationem.

¹⁵ qdl. III, 8 (Schmaus 393. 392).

¹⁶ de esse, 3 (Seńko 242).

det etwa ein Chrysostomus Javellus die Realdistinktion. Das Wesen als der maßgebliche Adressat des Wissens setzt aber keine Wirkursache voraus: *essentia autem non habet causam productivam*.¹⁷ Ähnliches findet man bei Paulus Soncina¹⁸ oder beim Thomas-Kommentator Sylvester von Ferrara: *hominem esse animal* nullam habet causam productivam, sed bene *hominem esse*.¹⁹ Das führt dazu, alle Wesensstrukturen, etwa auch das Naturrecht zu begründen unter der rationalistischen Vorgabe: *etsi Deus non daretur*. An dieser Stelle muß auch noch Suarez genannt werden: *intellectus autem speculativus supponit veritatem sui obiecti, non facit, igitur huiusmodi enunciationes habent perpetuam veritatem non solum ut sunt in divino intellectu, sed etiam secundum se ac praescindendo ab illo*.²⁰

Zwei der großen neuzeitlichen Philosophien kann man als Reaktion darauf interpretieren. Descartes läßt nun auch die *possibilia* vom göttlichen Willen abhängen²¹, und Leibniz schreibt dem Wesen selbst eine Tendenz zum Existieren zu²² oder macht umgekehrt wie Descartes, jene Unterscheidung Heinrichs in die andere Richtung verabsolutierend, Gott als „esprit“ zum Ursprung der existierenden Dinge.²³

Die Theorie der von Gott unabhängigen Wesenheiten der Skotisten²⁴ hat also durchaus ihr thomistisches Pendant. Man darf als Resümee und Vorausblick sagen, daß der neuzeitliche Essentialismus nicht das Resultat eines argumentativen oder universitätspolitischen Sieges einer Schulrichtung anzusehen ist. Am Ende scheinen Thomismus und Skotismus in dieser Frage der Zuordnung von *essentia* und *existentia* zu konvergieren. Bañez und Antonius von Brindisi sind sich einig, daß dem Wesen der Vollkommenheitsvorrang vor dem Sein gebührt.²⁵

¹⁷ de transcendentibus, IV; Lugduni 1530, I, 466 b.

¹⁸ quaest. metaph. IV, 12: Venedig 1551, 11 a.

¹⁹ in ScG II, 52 § V (XIII, 389 b Leonina).

²⁰ disp. metaph. XXXI, 12, 40 (XXVI, 295); VIII, 5, 5 (XXV, 294) etc.

²¹ cf. T. J. Cronin, *Eternal truths in the thought of Suarez and Descartes*.

²² Philos. Schr. (Gerh.): VII, 195, 303 etc. Den Begriff der „aptitudo“ bei Scotus als „Tendenz“ zu interpretieren (A. B. Wolter, *Transcendentals*, 67; T. Barth, *De fundamento*, 286 sq.), macht Scotus fälschlicherweise zu einem Leibniz avant la lettre. Er geht zurück auf Avicenna (Met. V, 2), ohne jedoch dort (oder etwa bei Albertus Magnus, de int I, 2, 2–3) dynamische Züge aufzuweisen.

²³ disc. de mét., 36.

²⁴ von Leibniz kritisiert: Théod. § 184 (VI, 226).

²⁵ zu Antonius: Gilson, *L'Etre*, 135 n. 2; zu Bañez: Fabro, *Part. et caus.*, 297; cf. p. 294 (dieselbe These bei P. de Soncina).

7. Kapitel Gott und Sein

7.1. Sein und Vollkommenheit

In einem abschließenden Kapitel soll noch intensiver als bisher vom mittelalterlichen Gottesbegriff die Rede sein. Der Grund dafür liegt darin, daß die mittelalterliche Frage nach dem Sein einem ursprünglich theologischen Interesse entspringt, und — wie immer wieder zu vermerken war — in der Theologie ihren Ort hat.

Dabei wird es nicht möglich sein, ebenfalls einen über Jahrzehnte hinweg laufenden Diskurs seiner Tendenz nach zu beschreiben. Es scheint vielmehr so, als müsse einfach ein Bruch konstatiert werden. K. Flasch hat festgestellt: „Die ontologische Konzeption der Theologie geriet um 1300 in die Krise. Diese kam einerseits durch die ockhamistische Metaphysikkritik zustande, führte andererseits zu der geistphilosophischen These Meister Eckharts, wonach bei dem Satz ‚Deus est esse‘ unter ‚esse‘ das Erkennen als die Grundlage des Seins zu verstehen sei.“¹ Vielleicht lassen sich dazu aber auch interne Gründe nennen, die die Abkehr von der Ontotheologie, die, wie Flasch an derselben Stelle zurecht erinnert hat, auch im Mittelalter nur eine Form von Theologie neben anderen darstellt, plausibel zu machen vermögen. Das „Ende“ der Ontotheologie kann hier ohnehin nur den Sinn haben, in dem es in der Philosophiegeschichte so etwas wie ein „Ende“ geben kann: Es ist stets nur das Zu-Ende-Gehen einer bestimmten Gestalt. Im Sinne von Heideggers Begriff von ‚Ontotheologie‘² ist sie die Gestalt philosophischer Theologie überhaupt, wie sie von Platon bis Hegel bestimmend blieb. Aber auch im engeren Sinne der Scholastik endet sie nicht mit dem Mittelalter, sondern lebt in der Gestalt des Suarez fort. Diese jedoch ist zwar einerseits gegenüber der mittelalterlichen verändert, andererseits ohne das Mittelalter nicht verständlich.

¹ Gott, 774.

² ursprünglich eine Prägung Kants: KrV B 660; weitere Belege bei D. Henrich, Der ontologische Gottesbeweis, 1 n. 1.

Ein anderer Grund, das Verhältnis des Seins zum Gottesbegriff zu thematisieren, liegt darin, daß hier eine Strukturform von Ontologie sichtbar werden könnte, die mit der mittelalterlichen Scholastik ebenfalls ihre Wirksamkeit verloren hat.

Der instruktivste Zugang könnte wiederum in der Kontrastierung durch das moderne Denken liegen. Sehr häufig wird im 20. Jahrhundert die Seinsfrage so angegangen, daß nach einer ausgezeichneten Erfahrung von Sein gefragt wird. Dabei wird immer wieder die Erfahrung der *Widerständigkeit* angegeben. Bei allen Versuchen des Idealismus und Realismus, eine die jeweilige Gegenposition reflexiv umgreifende Theorie zu formulieren, zeigt sich eine fundamentale Gemeinsamkeit, die trotz ihrer durchdringenden Bedeutung unbedacht bleibt. Realität, Nicht-Ich aus der Härte und Widerständigkeitserfahrung herzuleiten oder daran zu messen, läßt sich sowohl bei Fichte³ wie etwa bei N. Hartmann belegen; dieser schreibt: „Ganz obenan dürften die emotional-rezeptiven Akte stehen, solche Akte wie Erfahren, Erleiden und verwandte. In ihnen treibt das Phänomen selbst unaufhaltsam über sich hinaus, das Reale ‚erscheint‘ in der Form der Aufdringlichkeit, Belastung, ja des Zwanges. In dieser Form kann es nicht skeptisch abgelehnt werden.“⁴ Die Härte ist es also, bei der der Seinscharakter des Erfahrenen am authentischsten entgegentritt. Man kann daran nicht nur die Frage stellen, ob die Ursprünglichkeit, die behauptet wird, tatsächlich erreicht ist,⁵ sondern auch die andere, ob damit nicht eine Ontologie bereits vorgezeichnet ist. Heißt das nicht, daß Materialität die primäre Form des Seins ist?⁶ Eine Art Gegenprobe stellt wohl der ontologische Entwurf L. Lavelle's dar, dessen Tendenz zum Spiritualismus wohl letztlich darin begründet ist, daß er ansetzt am „miracle permanent de l'initiative“⁷, Freiheits- und Seinserfahrung also koinzidi-

³ Wissenschaftslehre (1794), GA I, 2 p. 417 sqq.

⁴ Zur Grundlegung der Ontologie 1948 p. 226; p. 181: „Diese Härte des Realen eben ist es, die im Betroffensein uns trifft.“

⁵ Heidegger etwa hat sie als unangemessen und abgeleitet kritisiert: SuZ, GA II, 130; Proleg. zur Geschichte des Zeitbegriffs, GA XX, 130 sqq. Um zu zeigen, daß Härte (durities) nicht zu den notwendigen Eigenschaften der Materie gehört, unternimmt Descartes das folgende Gedankenexperiment: Wenn sich die Materie stets mit derselben Geschwindigkeit und in dieselbe Richtung bewegte wie unsere Hand, käme es nie zu einer Härteerfahrung. (Princ. II, 4; op. VIII p. 42).

⁶ K. Popper hat jüngst wieder die Ansicht formuliert, „daß feste materielle Körper die ursprünglichen Beispiele der Wirklichkeit sind.“ (Das Ich und sein Gehirn, dt. W. Hochkeppel, München 1982, p. 30).

⁷ De l'esse, 9; De l'acte, 10; Intimité spirituelle 1955 p. 282.

ren. Die Voraussetzung des Widerständigkeitskriteriums der Realität liegt wohl in einem willens-(oder gar herrschafts-?)betonten Weltzugang.⁸

Diesem Ansatz bei einer ausgezeichneten *Seinserfahrung* steht die klassische, Antike und Mittelalter verbindende Orientierung an einem ausgezeichneten Seienden gegenüber. Seiend ist in diesem Sinne dasjenige, was, um mit Hegel zu reden, seinem Begriff entspricht: Jegliches *ist* in dem Maße, wie es seiner Optimalgestalt nahekommmt. Dies ist sowohl die Voraussetzung der mittelalterlichen Transzendentalienlehre (*omne ens est bonum*) wie der klassischen Theorie des *Malum* als *Privation*.

Die klassische Gestalt der Privationstheorie hat Augustinus entwickelt; die ontologischen Grundbestimmungen blieben durch das gesamte Mittelalter in Kraft.

Augustinus setzt beim Begriff des „Fehlers“ (*vitium*) ein, der etwas ist, was nicht sein soll. Zugleich kann er nicht gedacht werden ohne seine schädigenden Folgen: *omne vitium naturae nocet*.⁹ Aber das, was geschädigt wird, muß als das gedacht werden, was sein soll. Diese Einheit von Sein und Gesolltsein denkt Augustinus im Begriff der „*natura*“. Wenn das, was böse ist, nicht als Schädigung zu denken ist, dann muß das, was ge- oder beschädigt wird, gut sein.¹⁰ Was aber im eigentlichen Sinne ist, ist die *natura*, die spezifische Gestalt; daraus folgt: *in quantum naturae sunt, bonae sunt*.¹¹ Die Möglichkeit, daß die Dinge überhaupt geschädigt werden können, macht sie nicht zu schlechten Dingen. Diese Möglichkeit liegt in der Veränderlichkeit; dieser Status kommt ihnen qua Geschöpfen zu. Als Geschöpfe wiederum entspringen sie dem Willen des *summum bonum* und sind auch deshalb, wie schwach und entfernt auch immer,

⁸ Das hat M. Scheler gesehen, ohne allerdings dadurch das Kriterium zu relativieren (*Der Formalismus in der Ethik ...*, GW II, 154): „Der Widerstand ist ein Phänomen, das unmittelbar nur in einem Streben gegeben ist; und dies nur in einem Wollen. In ihm und nur in ihm ist das Bewußtsein praktischer Realität gegeben.“ Scheler bezeichnet an anderer Stelle diese von ihm vertretene Richtung als „voluntativen Realismus“ (*Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, GW VII, 301). Ebenso charakteristisch ist die berühmte Entgegensetzung S. Freuds von „Lust- und Realitätsprinzip“: Das Unbehagen in der Kultur, GW XIV, 424; schon W. Dilthey schreibt: „Was für Wände von Tatsächlichkeit stehen unseren Begierden unmittelbar entgegen!“ (... Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt, GW V, 1 p. 105).

⁹ *civ. Dei* XII, 3; CL 48, 356; p. 357: *Nam esse vitium et non nocere non potest.*

¹⁰ *civ. Dei* XII, 3; CL 48, 357: *Si enim bonae non essent, eis vitia nocere non possent. Nam quid eis nocendo faciunt, nisi adimunt integritatem pulchritudinem, salutem virtutem et quidquid boni naturae per vitium detrahi sive minui consuevit?* *Ench.* 12; CL 46, 54.

¹¹ *civ. Dei* XII, 1, 3; CL 48, 358; *Conf.* VII, 12, 18; CL 27, 104: *quaecumque sunt, bona sunt.*

gut.¹² Das Böse muß aus diesen Gründen angesetzt werden als das schlechthin Parasitäre und in sich selbst Nichtige: *quia non noveram malum non esse nisi privationem boni usque ad quod omnino non est.*¹³ Das Böse zu tun heißt daher nichts tun,¹⁴ es kann damit nichts Konstruktives bewirkt werden und wird auch selbst nicht eigentlich bewirkt.¹⁵

Das Mittelalter übernimmt uneingeschränkt die augustinischen Ausführungen: Das Böse ist die Privation des Guten und darin ontologisch nichtig;¹⁶ es wird nicht eigentlich von einer Ursache hervorgebracht und vermag auf Grund seiner Nichtigkeit nichts zu erwirken.¹⁷

Wie diese beliebig verlängerbaren Zitatketten dokumentieren, ist die Privationstheorie des Malum und umgekehrt das Vollkommenheitsverständnis des Seins den verschiedenen ontologischen Ansätzen des Mittelalters gemeinsam. An dieser Stelle läßt sich auch bereits der Bruch zeigen, von dem oben die Rede war. Unter der Voraussetzung eines puren Vorhandenheitsverständnisses der Existenz wird die Privationstheorie nicht allein unplausibel, sondern sogar unverständlich. Das zeigt sich besonders eindrucksvoll darin, daß die Vertreter verschiedenster Richtung doch darin übereinstimmen, die Privationstheorie mit der völligen Leugnung des Bösen gleichzusetzen.¹⁸

¹² vera rel. XVIII, 35; CL 32, 209: Ita etsi minimum bonum tamen bonum erit et ex Deo erit.

¹³ Conf. III, 7, 12; CL 27, 33; II, 8, 16; p. 25.

¹⁴ in Joan. Ev. I, 1, 13; CL 36, 7: peccatum nihil est, et nihil fiunt homines cum peccant.

¹⁵ civ. Dei XII, 7–8; CL 48, 362; aus der Nichtigkeit wie aus der Ursachlosigkeit folgt auch, daß sie lediglich quodam modo nesciendo sciuntur, ut sciendo nesciantur.

¹⁶ Die ursprünglich neuplatonische Theorie ist freilich nicht bloß augustinisch vermittelt, sondern daneben auch durch Dionysius Areopagita; ein Katalog der Nichtigkeiten: div. nom. IV, 32; PG 3, 732 CD; cf. Gregor von Nyssa, in Ps. I, 8; PG 44, 480 AB; zum Mittelalter: Anselm von Canterbury, de concept. virg. 5 (op. II, 146); de casu diab., 26 (I, 274); Bonaventura, Com. in Joan. 1, 14 (VI, 249 b); Heinrich von Gent, qdl. I, 20 (op. V, 168); Thomas Aqu., qu. disp. de malo 1, 1 sqq.; Meister Eckhart, Gen. 1 n. 86 (LW I, 244 sq.); William Ockham, ord. I d. 17 q. 1 (OTh III, 462).

¹⁷ Dionysius Areopagita, div. nom. IV, 20; PG 3, 717 B; Thomas Aqu., ScG III, 7 (1913); de malo 1, 3; Duns Scotus, de pr. princ. II, 4 n. 11 (Kluxen 12): loquor de positivis, quae sola sunt proprie effectibilia.

¹⁸ Schopenhauer, Parerga et Paral., II c. 12 § 149 (SW 1947 VI p. 309/10): „Ich kenne demnach keine größere Absurdität, als die der meisten metaphysischen Systeme, welche das Uebel für etwas Negatives erklären; während es gerade das Positive, das sich selbst fühlbar machende ist.“ H. Schell, Die göttliche Wahrheit des Christentums, 1895 I p. 329: „Also auch hinsichtlich der Wirklichkeit ist es unwahr, daß das Gemeine keine volle Wirklichkeit oder keine ursächliche Bedeutung habe.“ p. 328: „aus der Wertlosigkeit und Gemeinheit einer Handlung“ folgt nicht, „daß sie nicht thatsächlich sei ...“ J. Frohschammer, Die Philosophie des Thomas von Aquino 1889 p. 200: „Auch die schlechten Dinge und die Uebel des Daseins sind, haben Existenz.“ N. Hartmann, Zur

Diese These hätte schon irritieren müssen, daß das Mittelalter unter dem Titel des Malum auch Schuld und Sünde einbegreift. Soll man annehmen, es sei intendiert gewesen, dies zu leugnen? Zudem läßt sich immer wieder belegen, daß privatio nicht heißt: „es gibt“ das Böse nicht.¹⁹

Im Mittelalter rückt stärker in den Vordergrund, was man als die Gegenseite der Privationstheorie des Bösen bezeichnen kann: die Lehre von der Konvertibilität des Guten mit dem Sein im Rahmen einer allgemeinen Theorie der Transzendentalien. Die teleologische Begründung dafür, warum alles Sein erstrebbar, und deshalb gut ist, war das Phänomen des Triebes zur Selbsterhaltung.²⁰ Die finale Dynamik des actus-Verständnisses des Seins verhindert, was Spaemann die „Inversion der Teleologie“ in der Neuzeit genannt hat, insbesondere belegbar bei Spinoza: *per realitatem et perfectionem idem intelligo*.²¹

7.2. Thomas von Aquin

Die philosophische Reflexion des Gottesproblems hat im Mittelalter in extensiver und intensiver Weise sich des Seinsbegriffs bedient. Dem

Grundlegung der Ontologie 1935 p. 62: „Es gibt das Böse. Es ist um nichts weniger wirklich als das Vollkommene und Gute ...“ K. Jaspers, *Der philos. Glaube angesichts der Offenbarung*, 1962 p. 371: „Das Böse ist nicht Mangel an Sein, sondern selbst Sein.“ H. Lenk, *Wozu Philosophie?* 1974 p. 72: „Als zynisches Wortspiel erscheint mir die These vom bloßen Mangelcharakter des Übels.“ W. Oelmüller, Art. Das Böse, in: *Handb. philos. Grundbegriffe*, ed. H. Krings u. a., I (1973) p. 256; O. Marquard, Art. Malum, in: *Hist. Wb Philos.*, V (1980), 653: „das Malum wird intologisch veruneigentlicht.“

¹⁹ Anselm v. Canterbury, *de concept. virg.* 6 (op. II, 147); Albertus Magnus, *Met.* I, 3, 12; XVI, 1, 42 a; Bonaventura, *Sent.* II d. 34, a. 2 q. 3 (II, 816); Thomas Aqu., *Sent.* II d. 34, 1, 1: *simpliciter dicimus mala esse in universo. Hoc enim et experientia docet et ratio ostendit*; *ScG* III, 71 (2476): *si malum est, Deus est*. Duns Scotus, *ord.* I d. 2 n. 149 (II, 216); *de pr. princ.* IV, 4 n. 57 (Kluxen 70): *Aliquod malum est in entibus; igitur primum contingenter causat*; geistreich pariert bei Augustinus, *Conf.* VII, 5, 7; *CL* 27, 96: *An omnino non est? Cur ergo timemus et cavemus quod non est? Aut si inaniter timemus, certe vel timor ipse malum est ... Idcirco aut est malum, quod timemus, aut hoc malum est, quia timemus.* cf. A.-D. Sertillanges, *La philosophie de S. Thomas d'Aquin*, I p. 284: „Il y a le mal, bien que le mal ne soit pas.“

²⁰ Thomas Aqu., *ScG* III, 19 (2006): *in rebus evidenter apparet quod esse appetunt naturaliter: unde et si qua corrumpi possunt, naturaliter corruptentibus resistunt*; *sth.* I, 5, 3; 48, 1; etc. Avicenna, *Met.* VIII, 6 (Van Riet II, 412): *id autem quod desiderat omnis res est esse et perfectio esse.* cf. Goichon, *Distinction*, 134–144; 356–362; Heinrich von Gent, *Sum.* 42, 2; *Lect. ord.* (op. XXXVI, 36); Meister Eckhart, *Joh.* n. 543 (*LW* III, 474).

²¹ *Eth.* p. II def. 6 (op. II, 85); cf. R. Spaemann, *Reflexion und Spontaneität*, 53; Spaemann–Löw, *Die Frage Wozu?*, 108.

geht bereits eine lange Tradition voraus, die sich ihrerseits auf den berühmten Text aus dem zweiten Buch Moses berufen hat.¹ Es kann an dieser Stelle der Streit zwischen Gilson und seinen vielen Kritikern nicht untersucht werden, ob darin gerade das Unterscheidende zwischen antikem und christlichem Gottesbegriff liegt, oder gerade der Punkt maximaler Approximation.²

Der maßgeblichste Grund, warum etwa Augustinus Gott und Sein identifiziert, Gott als reines und wahres Sein denkt, ist der, daß Gott die Unveränderlichkeit selbst ist, die Veränderlichkeit aber Nichtsein impliziert.³ Dieser Gottesbegriff trägt deutlich platonische Züge und bildet zugleich den Zielpunkt für den typisch augustinischen Ansatz beim Wahrheitsproblem. Allerdings ist die Erfahrung der Vergänglichkeit und Hinfälligkeit höchstwahrscheinlich viel zu elementar, als daß die Unterscheidung von Unbeständigem und dem, was Bestand hat — und der Suche nach dem, was Bestand gewährt —, einer abgrenzbaren theoretischen Leistung zugeschrieben werden könnte.

Die griechische Stilisierung des wahren Seins hat schon bei Platon zur Rede vom „mehr Seienden“ und „weniger Seienden“ geführt. Aristoteles übernimmt dies.⁴ Seine Formulierung der Frage nach dem Sein, die als die Frage nach der Ousia zu verstehen sei, bedeutet keine Einschränkung; sie gibt der Frage vielmehr jene Form, in der sie — nach der ungeschriebenen Methodenlehre griechischen Philosophierens⁵ — am plausibelsten zu beantworten ist. Die Ousia ist das, was das Sein am authentischsten zeigt. Aristoteles kann deshalb seine Substanzlehre in eine Theologie auslaufen lassen, wo Gott als reine Wirklichkeit, ohne jedes Moment der Potentialität

¹ Belege bei Gilson, *L'esprit* ..., 231 sqq.

² W. Beierwaltes, *Neoplatonica*, 149: „Die sogenannte Exodusmetaphysik ist der denkbar ungeeignetste Gegenstand, um an ihm eine genuin ‚christliche Philosophie‘ demonstrieren zu wollen.“ K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie*, 396: „Bibel und Platonismus sind in diesem Punkt nicht divergierend, sondern konvergierend, und es gilt hier das Wort, das Augustinus von den Platonici prägte: *Nulli nobis, quam isti, propius accesserunt*.“ cf. *supra*, 3.3.

³ in Ps. 38, 7; CL 38, 409; p. 408: *si transeuntia manentibus comparem, video quod verum sit: quid autem magis videatur esse, quam sit? sermo 7, 3, 8; PL 38, 61: ‚Est vocor‘, dixit, Quid est, Est vocor? Quia maneo in aeternum, quia mutari non possum. Ea enim quae mutantur, non sunt, quia non permanent; sermo 7,7; PL 38, 66; civ. Dei VIII, 11; CL 47, 228: ... tamquam in eius comparatione qui vere est quia incommutabilis est, ea quae mutabilia facta sunt non sint, vehementer hoc Plato tenuit, et diligentissime commendavit; in Joan. Ev. 38, 10; CL 36, 343; cf. Beierwaltes, *op. cit.* p. 26 sqq.*

⁴ Die οὐσία ist ein μᾶλλον ἄν: Met. 1028 a 24.

⁵ cf. Exkurs II.

gedacht ist – und darin als Substanz.⁶ Die christliche Theologie hatte spätestens in Augustinus sich distanzierend zur Tauglichkeit des Substanzbegriffes geäußert: *Sed tamen sive essentia dicatur quod proprie dicitur, sive substantia quod abusive, utrumque ad se dicitur.*⁷ Das wird späterhin so begründet, daß Gott schlechterdings jenseits aller aus der Endlichkeit gewonnenen Kategorialität gedacht werden muß⁸; auch die paradoxe Relationalität des Substanzbegriffes, der zum *Akzidenz*begriff komplementär ist, macht ihn der Absolutheit Gottes gegenüber unangemessen.⁹ Auch Anselm von Canterbury zieht den Substanzbegriff als angemessene Bestimmung des göttlichen Seins in Zweifel: Gott ist einfach, und daher unveränderlich; die Substanz jedoch ist gerade der wechselnden Bestimmung durch Akzidentien fähig. Der Substanzbegriff hat nach Anselm (wie schon bei Augustinus) nur Sinn in den Grenzen, wo er mit „essentia“ synonym ist, die göttliche Substanz steht *supra omnem substantiam* und trotz der Gemeinsamkeit des Namens gilt: *valde procul dubio intelligenda est diversa significatio.*¹⁰ Substanz meint entweder, so schreibt Anselm im folgenden Kapitel, das *esse* universale als dasjenige, was mehreren Substanzen wesentlich gemeinsam ist, oder sie meint das *esse* individuelle, und ist nichts anderes als die aristotelische „erste Substanz“. Keiner der beiden Substanzbegriffe trifft auf Gott zu: Gott ist weder ein Allgemeines, das mehreren zukommt, noch ein Individuelles, das mit anderen wesensmäßig ein Allgemeines gemeinsam hätte. Aber auch nach dieser Überlegung macht Anselm einen Versuch der Annäherung: Gott, als das, was *certissime*

⁶ Met. 1071 b 19–20; auch als beiläufiges Beispiel: Met. 1028 a 17–18. Dieser Zusammenhang von Substanzlehre und philosophischer Theologie als Lehre von der ersten, reinen Substanz bildet auch die Einheit im aristotelischen Begriff der Metaphysik, die zwischen allgemeiner Ontologie und „spezieller“ Theologie zu oszillieren scheint: M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 17; W. Kamlah, *Aristoteles' Wissenschaft* ..., 277; 281; W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, 7; W. Marx, *Einführung* ..., 71–83; H. Kuhn, *Rez. zu J. Owens, The Doctrine of Being*, in: *Gnomon* 40 (1968) p. 143 sq.; die neuplatonische Kommentiertradition hatte ohnehin niemals einen Zwiespalt im aristotelischen Metaphysikbegriff gesehen: Ph. Merlan in: *The Cambridge Hist. of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (ed. A. H. Armstrong), Camb. 1967 p. 52.

⁷ *trin.* VII, 5, 10; CL 50, 261.

⁸ Johannes Eriugena, *div. nat.* I, 15; PL 122, 464 A: *Non est igitur οὐσία, quia plus quam οὐσία; et tamen dicitur οὐσία, quia omnium οὐσιῶν, id est essentiarum, creatrix est.*

⁹ Honorius Augustodunensis, *clav. phys.* § 27 (Lucentini 20): *Deus igitur non est substantia, cui nihil est accidens. Plus tamen est quam substantia, quia omnium substantiarum est creator; Robert von Melun, Sent. I, 5, 47 (Martin III, 2 p. 261): Deus enim nec proprietas creaturae nec substantia est, eo quod nec substantia est nec accidens.*

¹⁰ *Monol.* 26 (1, 44).

existit, was summe omnium existit, kann doch wiederum Substanz genannt werden, wenn also der theologische Inhalt den Begriff nominiert.¹¹

Die vorläufige Bilanz einer solchen Argumentationsgeschichte ist die, daß Gott zwar einerseits das wahre und höchste Sein ist, andererseits aber der Substanzbegriff seinen Anspruch verliert, dieses zu bezeichnen. Man wird die augustinische Beeinflussung nicht verkennen, die Distanz jedoch vielleicht auf die durch vielfältige Vermittlungen gegangene Tradition des Aristotelismus (Boethius) und seine schulmäßig gewordene Form zurückführen.

Um so erstaunlicher mag es sein, daß die dosierte Distanz auch anhielt, nachdem der „Einbruch des Aristotelismus“ erfolgt war. Man zitiert weiterhin den oben angeführten Augustinus-Text¹², und sogar Thomas von Aquin kann schreiben: Nam esse hoc dividitur per esse substantiae et esse accidentis. Divinum autem esse neque est esse substantiae neque esse accidentis.¹³ Thomas vermag diese Dissoziierung von Gottes- und Substanzbegriff sogar mit einem Argument aus dem Zentrum seiner Metaphysik zu begründen: Da alle generischen Strukturen an eine Verschiedenheit von Sein und Wesen gebunden sind, diese aber in Gott gerade koinzidieren, folgt daraus, daß Gott jenseits aller Kategorialität sein muß, auch jenseits der Substanzkategorie: nullo modo est in genere substantiae.¹⁴

Die oben bereits formulierte Bilanz kann also auch jetzt beibehalten werden; nachzutragen bleibt nur, daß gerade in der nominalistischen Tradition (William Ockham, Robert Holcot, Gregor von Rimini, Gabriel Biel) die Kategorialität Gottes doch wiederum konzidiert wird.¹⁵

Als der bedeutendsten Gestalt der Ontologie muß jetzt von Thomas von Aquin die Rede sein. Seine Explikation des Gottesbegriffs mit dem Seinsbegriff hat die umfassendste Form innerhalb der mittelalterlichen Positionen und steht – epochal betrachtet – doch fast schon am Ende jener großen Tradition.

¹¹ Monol. 27 (I, 45).

¹² Heinrich von Gent, Sum. 68, 5 (II, 229 vP); 73, 3 (269 rK); Duns Scotus, ord. I d. 8 n. 97 (IV, 198); cf. Bonaventura, Sent. I d. 23, 1, 2 (I, 407 b).

¹³ ScG I, 25 (236); Sent. I d. 8, 4, 2; pot. 1, 1: Ponimus ergo in Deo substantiam et esse, sed substantiam ratione subsistentiae non ratione substandi.

¹⁴ ScG I, 25 (236); cf. n. 235; die theologische Begründung dafür, daß das wahre Sein *nicht* mehr Substanz ist, macht die Einschätzung Stegmaiers (Substanz, 31) verwunderlich, die thomasische und scholastische Substanzlehre halte sich „im wesentlichen im von Aristoteles vorgegebenen Rahmen“.

¹⁵ Belege: J. Schneider, Einleitung, 264* sq.; schon Thomas von Sutton hat offensichtlich zur Diskussion des Problems einen neuen Anlaß: qu. ord. 34 (Schneider 936 sqq.).

Wie bereits im Kontext des Analogieproblems erörtert, sieht Thomas in der Sprache das fundamentale Dilemma, daß in ihr ein einfaches und zugleich subsistierendes Wesen nicht wiederzugeben ist. Alle uns „bekannten“ Substanzen sind konkret — im ursprünglichen Sinne des Wortes. Der demgemäß noch präziseste philosophische Terminus ist das „*ipsum esse subsistens*“, ¹⁶ in dem jedoch das Moment der Komplexität des Subsistenten wie das der Inhärenz in einem Seienden als negiert gedacht werden muß.

Wie kein anderer hat Thomas für seine Theorie von der Identität von Sein und Wesen den Exodus-Text in Anspruch genommen:

Hanc autem sublimem veritatem Moyses a Domino est edoctus, qui cum quaereret a Domino, Exod.3 dicens: „Si dixerint ad me filii Israel, quod nomen eius? quid dicam eis?“ Dominus repondit: „Ego sum qui sum. Sic dices filiis Israel: Qui est misit me ad vos“, ostendens suum proprium nomen esse „Qui est“. ¹⁷

Die Begründungen, die Thomas für die These anführt, daß kein Name für Gott so adäquat ist wie der des „*qui est*“ aus dem Buch Exodus, stehen unter einem doppelten Aspekt: Zum einen ist Adäquatheit ontologisch begründet, zum anderen aber anthropologisch.

Wie die Ausführungen zum Verhältnis von Sein und Wesen gezeigt haben, setzt die Verschiedenheit dieser beiden in den Dingen, die aus ihnen komponiert sind, ein subsistierendes Prinzip voraus, in dem die Differenz aufgehoben ist. Im Gedanken der Identität von Sein und Wesen ist aber nicht nur Notwendigkeit gedacht ¹⁸, sondern überhaupt reine, von aller

¹⁶ Sent. I d. 34, 1, 1; sth. I, 7, 1 ad 3; 12, 4; in de causis 7 (182); pot. 7, 2 ad 7; subst. sep. 8 (87); spir. creat. 1; ScG IV, 11 (3473).

¹⁷ ScG I, 22 (211); Gilson, *Le Thomisme*, cap. IV: *haec sublimis veritas* (p. 123–139); „*veritas sublima*“ auch bei Dante, Par. XXII, 42; H. Gmelin, *Die göttl. Komödie*. Kommentar, 1957 III p. 396: „Diese Umschreibung des christlichen Glaubens mit dem Latinismus sublima entstammt der mystischen Sprache.“ Dort Hinweis auf Bonaventura, Sent. I d. 1, 2, 10.

¹⁸ Hier wäre die Stelle, wo man von Thomas eine Zustimmung zum ontologischen Gottesbeweis erwarten könnte. Da Thomas jedoch die *ratio* Anselmi als Nachweis unmittelbaren Gottesbewußtseins versteht — wodurch er sich von den anderen Scholastikern nicht unterscheidet, ausgenommen Duns Scotus: ord. I d. 2 n. 35 (II, 145): *Anselmus non dicit istam propositionem esse per se notam* —, setzte die Gültigkeit des Argumentes eine Einsicht in das Wesen Gottes voraus: *sic videntibus ipsam divinam essentiam per se notissimum est Deum, ex hoc quod sua essentia est suum esse. Sed quia eius essentiam videre non possumus, ad eius esse cognoscendum non per seipsum, sed per eius effectus pervenimus* (ScG I, 11 nr. 69); pot 7, 2 ad 11. Um den Preis der Ersetzung der Wesenserkenntnis durch eine Kenntnis des Namens vollzieht Ägidius den Schritt von der Realdistinktion zur Anerkennung des ontologischen Gottesbeweises: Sent. I d. 3 q. 1 a. 2.

Möglichkeit freie Wirklichkeit.¹⁹ Wenn aber Sein als *actus* zu verstehen ist, dann folgt daraus, daß Sein zurecht als *maxime proprium nomen Dei* anzusetzen ist. Heißt das, daß Gott reines, wesenloses Sein ist? Avicenna war zu dieser Konsequenz gezwungen, weil er Sein als das *pure Additum* einer Wesenheit eingeführt hatte.²⁰ Thomas referiert dies an zwei Stellen²¹, ohne es ausdrücklich zu kritisieren. Gott ist jedoch für Thomas keine wesenlose Existenz, über die sich nicht mehr aussagen ließe, als daß es sie gibt, oder bestenfalls daß es sie geben muß. Thomas spricht von einem göttlichen Sein ohne Wesen an den genannten beiden Stellen, von der „*essentia divina*“ aber an zahllosen. Beide finden sich ausschließlich in frühen Schriften und werden später nicht mehr wiederholt. Genau betrachtet referiert Thomas lediglich die Folgerungen, die andere gezogen haben. Es scheint zuletzt so zu sein, daß nicht die Formulierung eines wesenlosen Seins, sondern die der Identität von Sein und Wesen die ontologische Auszeichnung des thomasischen Gottesbegriffs ist.²²

Die andere Begründung für die Priorität des Seins als Gottesbegriff basiert auf der Defizienz des Erkennens gegenüber seinem Gegenstande. Alle „Bestimmung“ wäre notwendigerweise darauf angewiesen, sich an generischen Strukturen zu orientieren. Da diese aber gerade zu transzendieren sind, ist der allgemeine, und deshalb unbestimmbare Name doch der *adäquater*: *quanto aliqua nomina sunt minus determinata, et magis communia et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis*.²³ Die Unbestimmtheit, in der der Name Sein das Benannte läßt, illustriert Thomas mehrfach mit einem aus der Patristik stammenden Bild vom unendlichen Seinsmeer: *unde hoc nomen ‚qui est‘, quod secundum Damascenum significat substantiae pelagus infinitum, convenientissimum nomen dicitur esse*.²⁴

¹⁹ Sent. I d. 8, 1, 1 ad 1; spir. creat. 1.

²⁰ Met. VIII, 4 (Van Riet II, 398sq.): *primum non habet quidditatem nisi anitatem quae sit discreta ab ipsa. Dico enim quod necesse esse non potest habere quidditatem quam comitetur necessitas essendi*.

²¹ de ente 6 (30); Sent. I d. 2, 1, 3.

²² Gilson, Maimonide, 224; *Métaphysique thomiste*, 19; anders: Oeing-Hanhoff, *Ens et unum convertuntur*, 34sq.

²³ sth. I, 13, 11; pot. 7, 5: *Qui est maxime Deo competit, quia non determinat aliquam formam Deo, sed significat esse indeterminate; c. err. Graec. 1 (1032); sth. I, 11, 4.*

²⁴ pot. 10, 1 ad 9; Sent. I d. 8, 1, 1; sth. I, 13, 11; cf. Johannes Damascenus, *de fide orth.* I, 9; PG 94, 836 B: *πέλαγος οὐσίας ἀπειρον*; auch schon: Gregor von Nazianz, or 38, 7; PG 36, 317 B; in anderem Sinne: Dante, *Parad. I*, 13.

An diesen Gesichtspunkt der Unbestimmtheit lassen sich zwei Einwände knüpfen, deren Entgegnung durch Thomas für seine Position besonders aufschlußreich ist.

Ist die Unbestimmtheit des Seins nicht eine solche, die jegliche Differenz überhaupt suspendiert, so daß die Transzendenz Gottes pantheistisch zerstört würde? Thomas' Antwort ist die, daß das Sein als es selbst so gedacht werden kann, daß es jede weitere Hinzufügung ausschließt, und so, daß es eine solche offen läßt. Im ersten Sinne kommt es Gott zu, und deshalb bedarf es nicht erst noch einer äußeren Bestimmung, kraft deren Gott, obgleich reines Sein, von allem anderen unterschieden ist: *Hoc enim esse, quod Deus est, huius conditionis est, ut nulla additio sibi fieri possit; unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse.*²⁵

Die andere Schwierigkeit ist die, ob Sein als Unbestimmtheit nicht wie die Materie unvollkommen ist, also erst durch eine Bestimmung seine Vollkommenheit erhält. Aber Sein steht im thomasischen Verständnis nicht in Analogie zur *materia*, weil es qua *actus* eine Überfülle von Vollkommenheit und Bestimmungen enthält²⁶, so daß umgekehrt es eines Limitationsfaktors für das *esse commune* bedarf.²⁷ Auf diese Weise ist also bei Thomas die platonische Fassung des ersten Prinzips als *Agathon* in den Namen des Seins integriert. Die Explikation dieses Seinsverständnisses erfolgt in einer Passage, in der Thomas dreimal auf das Verständnis hinweist, das er dem Sein abgewonnen hat: *hoc quid dico esse est inter omnia perfectissimum ... patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionem.*²⁸

7.3. Meister Eckhart

Es scheint, als sei der Gedanke des Thomas von Aquin, Gott als *ipsum esse subsistens* zu begreifen, für das kein Name so adäquat ist wie das „*qui est*“, als der höchste Gedanke der Ontotheologie gedacht, und diese

²⁵ de ente 5 (30); pot. 7, 2 ad 6, ad 4: *per ipsum suum esse Deus differt a quolibet alio ente*; eine der thomasischen sehr nahe kommende Überlegung bei Siger von Brabant, qu. in de causis 9 (Marlasca 59).

²⁶ de ente 5 (30): *quamvis sit esse tantum, non oportet quod deficient ei reliquae perfectiones vel nobilitates: immo habet omnes perfectiones, quae sunt in omnibus generibus.*

²⁷ spir. creat. 1: *habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur*; cf. B. Kelly, *The metaphysical background ...*, 21.

²⁸ pot. 7, 2 ad 9; cf. vom Vf., *nomina divina*, 141–146; zu einer auffälligen Parallele bei Heinrich von Gent: Gómez Caffarena, *Ser participado*, 124 n. 71.

Einheit von Ontologie einerseits und Theologie andererseits sei nicht mehr überbietbar.

Und doch geschieht die Annäherung an diesen höchsten Gedanken auf der Basis einer ontologischen Theorie von der geschöpflichen Wirklichkeit der Welt. Auf die Begründungen des Thomas, die die Auszeichnung des „qui est“ zeigen sollten, beruft sich ausdrücklich Meister Eckhart: *De hoc nomine dicit Damascenus ... quod ipsum est primum nomen dei, cuius tres rationes pulchras assignat Thomas p. I q. 13 a. 11.*¹

Diese Berufung darf nicht so verstanden werden, als beginne mit Eckhart die Wirkungsgeschichte der thomasischen Gestalt der Ontotheologie. Eckhart formuliert zahllose Male den Satz: *esse est deus*.² Die Umdrehung des thomasischen Satzes, in der Gott zu einem Prädikatsnomen wird, bedeutet wohl eine Überbietung des thomasischen Gedankens – jedenfalls der Unmittelbarkeit nach.

Aber kann diese Interpretation den ganzen Eckhart für sich beanspruchen? Es scheint, als erhielte der Gedanke nochmals eine völlig neue Wendung dadurch, daß Eckhart zwar – wie die gesamte Hochscholastik – die Identität von Sein und Erkennen in Gott lehrt, aber das Erkennen Gottes zum Fundament des Seins macht.³ In diesem Zusammenhang spricht Eckhart Gott das Sein sogar ab. W. Schulz hat darin den Ursprung der neuzeitlichen Subjektivitätsphilosophie gesehen. Ist also die Akme der Ontotheologie zugleich ihre Peripetie?

Es ist in unserem Rahmen in keiner Weise möglich, die verschiedenen Eckhart-Interpretationen zu vergegenwärtigen, und sie auf ihre Adäquatheit hin zu untersuchen.⁴

Die Frage ist, ob der Ausschluß des Seins (*puritas essendi*) und der Satz: *esse est Deus*, einen Widerspruch bedeuten. Was für den sog. gesunden Menschenverstand ein Widerspruch ist, kann eine gewollte Paradoxie des „Mystikers“ Eckhart, oder – aller Wahrscheinlichkeit nach – gemäß der Hermeneutik der negativen Theologie auflösbar sein.⁵ Aber es gibt nicht

¹ Exod. n. 161 (LW II, 142).

² Katalog der Belegstellen bei K. Albert, *Der philosophische Grundgedanke*, 321 n. 5.

³ qu. Par. I (LW V, 40).

⁴ Besonders hinzuweisen wäre auf: R. Imbach, *Deus est intelligere*, 1976, zur Exodus-Interpretation: W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, 37 sqq.; K. Flasch, *Zur Intention M. E.*; K. Albert, *Eckharts These vom Sein* 1976.

⁵ So hat es Eckhart auch mitunter zu verstehen gegeben; cf. Thomas Aqu., *sth. I*, 12, 1 ad 3: *Deus non sic dicitur non existens, quasi nullo modo sit existens, sed quia est supra omne existens*; *Sent. I d. 8*, 1, 1 ad 4; 35, 1, 3 ad 1.

nur Stellen, wo Eckhart Gott als Intellekt in eklatanten und bewußten Gegensatz stellt zum Sein Gottes, sondern auch solche, die die jeweils andere Perspektive vollkommen ausklammern. Die verschiedentlich unternehmen Harmonisierungsversuche⁶ des Werkes als Ganzem⁷ und mit Thomas und der Scholastik⁸ scheitern daran, daß Eckhart in den Pariser Quaestionen, in denen die Lehre von der Seinslosigkeit Gottes die breiteste Begründung hat, Sein als etwas versteht, was anderwärts (wohl später) gerade verlassen ist: als Abkünftiges, Begrenztes.

Schon im Analogie-Kapitel waren wir zu dem Resultat gelangt, daß trotz scheinbarer Priorität des Seins dieses doch einer formalen Struktur Platz macht, in der es keinen feststehenden Ort hat, sondern je nach Fassung an eine Stelle rückt. So steht dem Sein Gottes das Nichts der Kreaturen gegenüber, wenn Eckhart sagt,^{8a} das Nichts der Kreaturen sei gerade die Sicherung ihrer Stabilität, weil nur bei in-sich-Nichtigen die Abhängigkeit vom Creator (!) exklusiv ist, so stehen dem Passagen gegenüber, in denen Eckhart auch die Negation des Seins von Gott im Sinne der Steigerung verstanden wissen will.

Zudem wird die unmittelbare Identifizierung der Transzendentalbegriffe mit dem Gottesbegriff relativiert in Aussagen, die diese Begriffe im Sinne einer strikten, maimonideisch inspirierten negativen Theologie nehmen.⁹

So verliert gerade in dem Augenblick, wo Sein und Gott am unmittelbarsten geeint sind, die ontologische Konzeption der Theologie ihren alle anderen Konzeptionen integrierenden Anspruch. Vielleicht darf man den Satz des Duns Scotus: *intelligere non est primum in Deo, nec primum dans esse divinum*¹⁰, als Kritik an Eckharts Pariser Quaestion lesen. Aber die Univozitätslehre mündet am Ende ebenfalls dahin, daß das Sein seinen auszeichnenden Charakter verliert: Es ist das begrifflich abstrahierte Element von *creator* und *creatura* und bedarf daher einer zusätzlichen Bestimmung; an die Stelle des Seins tritt bei Scotus deshalb die Unendlichkeit.¹¹

⁶ A. Maurer weist darauf hin, daß eine Entwicklungstheorie auf der noch sehr unsicheren Datierung der Schriften Eckharts fußen müßte: *Master Eckhart*, 29.

⁷ e. g. Gilson, *History*, 442.

⁸ K. Kremer, *Meister Eckharts Stellungnahme*, 72; E. Zum Brunn, *Maitre Eckhart*, 663; W. Bange, *Meister Eckharts Lehre*, 58.

^{8a} Prol. in op. prop. n. 15 (LW I, 176).

⁹ Pred. 59 (DW II, 634): *Wârheit und güete sint ein kleit gotes; got ist über allez, daz wir gewarten mügen.*

¹⁰ Rep. Par. I d. 8 q. 1 (XXII, 153 a).

¹¹ ord. I d. 3 n. 60 (III, 41 sq.).

Im Nominalismus spielt das Attribut des Seins schließlich keine Rolle mehr, und innerhalb der Theologie, wenn auch aus externen Gründen (etwa der Funktionalisierung des Denkens überhaupt), greift allmählich etwas um sich, was Karl Barth das „Ressentiment gegen den Seinsbegriff“¹² genannt hat.

¹² Kirchl. Dogmatik, 41958 II, 1 p. 291.

Exkurs I

Sein und Haben

Μέθεξις, participatio, Teil-habe: Mit diesen Termini ist ein zentrales Moment des mittelalterlichen Verständnisses geschöpflichen Seins genannt. Im Kapitel über die Metaphorik haben wir die damit verbundenen Illustrierungen des Gebens und Schenkens dargestellt. Wenn aber etwa Thomas das *ens* als „esse habere“ auslegt, dann ist damit gesagt, daß „Sein“ und „Haben“ keine Gegenbegriffe darstellen, sondern das Haben für das Verständnis des Seins gerade engagiert wird. Da sie jedoch neuerdings doch in eine Gegenstellung geraten sind, bedarf es wohl einiger Aufklärungen über die vielfältigen Verbindungen, in denen das „Haben“ verwendet wird, um so die Selbstverständlichkeit jener Konstruktion wieder einzuholen und das mit Teil-habe Gemeinte wiederum zugänglich zu machen.

E. Fromm hat es im Titel seines Buches schon als Alternative formuliert: „Haben oder Sein“.¹ Er faßt sie als „Existenzweisen“, als zwei verschiedene „Formen menschlichen Erlebens“² und meint damit ein Kategorienschema erreicht zu haben, das Individual- und Sozialpsychologie umgreift. Dabei ist das „Haben“ der Titel für alles funktionelle Erleben, Nützlichkeitsdenken, Profitgier, Verfügungswillen gegenüber der Welt. Man könnte also darin nur eine Radikalisierung und kritische Wendung des *uti — frui* sehen, wenn sich nicht doch beide Inhalte durch das reflexive Erleben konstituierten, so daß sie in beiden Fällen wieder dem Subjektivismus verfallen, der gleichwohl eine sozialutopische und gnostische Dimension aufweist.³ Wenn auch seine Berufung auf die Linguistik,

¹ Untertitel: Die seelischen Grundlagen der neuen Gesellschaft, Stuttgart 1976.

² cf. p. 71. 26; eine unpretentiöse Definition des Habens bei G. Marcel, *Journal Métaphysique* 1935 p. 301(„Etre et Avoir“ auch ein Buchtitel).

³ p. 199: „humanistische Religiosität ohne ‚Religion‘, ohne Dogma und Institution“, „nicht-theistisch“.

die „Haben“ als relativ spätes Wort aufgewiesen hat⁴, berechtigt sein mag, seine Inanspruchnahme der christlichen Tradition (insbesondere AT, Meister Eckhart) scheitert daran, daß die Scheidung von Heil und Unheil, aber auch deren Maßstab dort durchaus ganz direkt mit der Kategorie des Habens gefaßt wird.⁵

Eine noch nicht eingehend untersuchte Verwendung hat das Haben im Zusammenhang mit dem antiken Glücksbegriff gefunden, der überall als Kongruenz von Wollen und Haben gedacht wird. Dies setzt zum einen voraus, daß das Wollen seinerseits schon als Haben-wollen interpretiert wird, zum anderen besteht dann Streit darüber, wodurch sich eine Kongruenz einstellen würde. Schematisch ließen sich die Antworten ungefähr folgendermaßen katalogisieren: Kallikles: durch Bemächtigung all das haben, was man will; Platon: durch Erkennen haben und wollen, was gut ist; Stoa, Epikur: wollen, was man hat; Augustinus: das wollen, was man durch das Wollen selbst hat. Die beiden verschiedenen Strategien des Kallikles einerseits und Platons (sowie Stoa und Epikur) andererseits, Wollen und Haben zur Kongruenz zu bringen, lassen sich nach zwei Formen der Herrschaft unterscheiden: Erstere setzt eine entsprechende Expansion der Herrschaft über andere und anderes voraus; die zweite orientiert sich an einem Maß für das Wollen: Selbstbeherrschung. Diesen scheinbaren Dualismus hatte Platon im „Gorgias“ bereits denkend überwunden. Nachdem Kallikles dort jene These vorgetragen hat, stellt Sokrates die Frage, ob es bei einer nur unter das Maß des eigenen Wollens gestellten Ausdehnung der Herrschaft nicht konsequent wäre, das eigene Wollen auch darunter fallenzulassen. Was gibt es für einen Sinn, alles beherrschen zu wollen, nur sich selbst nicht?⁶ Gewiß ist damit nicht eine rein quantitative Machtexpansion über den letzten noch gleichsam herrschaftsfreien Raum gemeint, denn der Wille hat für Platon ja selbst schon so etwas wie eine Struktur. Das pure Mehrhaben-wollen, *πλεονεξία*, ist die platonische Fassung des maß-losen Begehrens⁷, aber das Wollen ist bei Platon wie immer in der Antike

⁴ cf. E. Benveniste, 'Etre' et 'avoir' dans leurs fonctions linguistiques, in: *Problèmes de linguistique général* 1966 p. 187–207.

⁵ LK 19, 26; Mk 4, 25 etc.; Paulus verwendet das öfteren den Begriff der Teilhabe: Theol. WB zum NT II, 830 sqq.

⁶ Gorg. 491 d; das große stoische Thema der Selbstzügelung beginnt also spätestens mit Platon: leg. 626 e.

⁷ Gorg. 508 a; rep. 586 b; leg. 677 b; 906 c; Charakteristikum der sophistischen Moral: Gorg. 483 d; rep. 359 c; der kosmischen Unordnung: symp. 188 ab; und Ursache von Krankheiten: Tim. 82 a.

vom Haben-wollen nicht zu trennen⁸, so daß sogar in der Strukturdefinition des Willens zum Guten (Eros) darauf abgehoben wird, daß es einem „zuteil werde“.⁹

Die politische Entmachtung des Subjekts haben die hellenistischen Philosophen durch die Herrschaft über die Innerlichkeit, die Kontrolle der Spiritualität zu kompensieren versucht. Es kommt nun ausschließlich darauf an, das zu wollen, was ist und geschieht.¹⁰ Die Unabänderlichkeit des äußeren Geschehens (in Natur und Politik) beläßt dem Willen immer noch die Aufgabe, seine Verfügungsgewalt zugunsten eines affirmativen Habitus zu temperieren: Μὴ ζῆτει τὰ γινόμενα γίνεσθαι ὡς θέλεις, ἀλλὰ θέλε τὰ γινόμενα ὡς γίνεται. Nur die richtige Kontrolle des eigenen Wollens kann zur Kongruenz von Wollen und Haben führen, als die auch die Stoa das Glück bestimmt.¹¹ Eine dieser Kontrolltechniken besteht zum Beispiel darin, auf die Habe des anderen bewußt zu verzichten, und so ebenfalls die Spannung des Neides zu dämpfen.¹² Es kommt alles darauf an, sich zu seinem Eigentum in das richtige Verhältnis zu setzen; für die rechte Weise des Habens ist die Distanz unverzichtbar, denn gerade eine forcierte Verfügungsvorstellung läßt die zu enge Relation umschlagen: das Subjekt des Habens wird selbst gehabt, Subjekt wird Objekt: sic divitias habent quomodo habere dicimus febrem, cum illa nos habeat, lautet ein häufig¹³ wiederkehrender Gedanke Senecas.

⁸ Men. 77 c; ein Willensverständnis, das sich noch bei Hugo von St. Viktor findet, im Mittelalter aber nicht mehr konkurrenzlos war: de sacr. II, 13, 8; PL 176, 534 C: Quid est enim diligere nisi ipsum velle habere? cf. R. Spaemann, Spontaneität und Reflexion, 87 sq.

⁹ symp. 204 de; Glück ist das „Haben“ des Guten: Symp. 202 c. 205 a; darin liegt wohl der Grund dafür, daß Platon gerade Kaufleute nach dem Gespräch über den Eros fragen läßt.

¹⁰ Epiktet, Man. c. 8; cf. Simplicius, in Enchir. Epict. c. 53; Seneca, ep. 37, 4: si vis ibi omnia subicere, te subice rationi. Multos reges, si ratio te rexerit; Terentius, Andria II, 1, 5; zu Metrodorus von Lampsakos: I, 2 n. 15.

¹¹ schon Chilon warnte: μὴ ἐπιθῶμει ἀδύνατα (frg. 16 Diels); Cicero, paradoxa 5, 34: quis igitur vivit ut vult qui recta sequitur; Hortensius frg. 59 a (Grilli): omnes aiunt esse beatos qui vivant ut ipsi velint, falsum id quidem. velle enim quod non deceat, id ipsum miserrimum; — cf. Guigue le Chartreux, Med. 201 (Wilmart 101), 300 (119 sq.).

¹² Epiktet, Diss. IV, 9, 1–2; Augustinus, in Joh. 32, 8; CL 36, 304: Si amas, non nihil habes: si enim amas unitatem, etiam tibi habet quisquis in illa habet aliquid. Tolle invidiam, et tuum est quod habes ...; die Distanzpflicht gegenüber materiellen Gütern steigert sich gegenüber geistigen (etwa Wissen) zu einer allgemeinen Teilgabepflicht: Augustinus, doct. Chr. I, 1; CL 32, 6: Omnis enim res quae dando non deficit, dum habetur et non datur, nondum habetur quomodo habenda est; Prosper Aquitanus, Sent. ex Augustino delibatae, 45; PL 45, 1867: crescit semper charitas facultas, dum usu major, et largitate fit ditior.

¹³ ep. 119, 12; 8, 3; vita beata 22, 5.

Auf dem Hintergrund eines ohnehin nicht liberalistischen Begriffes von Eigentum in der Antike, wo in der Literatur immer wieder empfohlen wird, das Eigentum eher als Leihgabe zu verstehen, so daß dem Gesichtspunkt des *bonum commune* Raum geschaffen werden kann — bis hin zum „Kommunismus der Kirchenväter“¹⁴ —, werden auch alle sonstigen Güter des Lebens nach diesem Modell interpretiert. Es kommt also auf die Weise des Umgangs mit dem Besitz, nicht auf diesen selbst an.¹⁵ Dies ist ein Gedanke, den der Schöpfungsbegriff noch mit einer zusätzlichen Begründung versehen wird, denn der Herrschaftsauftrag der Genesis wurde von den Kirchenvätern niemals als restlose Übereignung der Verfügungsgewalt verstanden.¹⁶

Augustinus übernimmt explizit die antike Formaldefinition des Glückes: *beatus autem, quantum estimo, neque ille dici potest, qui non habet quod amat, quaecumque sit . . .*¹⁷ Daß Gott sowohl Inhalt als auch Geber¹⁸ des Glückes sein muß, ergibt sich aus mehreren Gründen, nicht nur aus dem der ontologischen Identität von Seins- und Glücksgrund. Der für unseren Zusammenhang bemerkenswerte Umstand scheint aber der zu sein, daß auch dieser inhaltlich theologisch bestimmte Glücksbegriff mit der Kategorie des Habens formuliert wird. Da alle Inhalte ohne garantierte Permanenz ausscheiden, weil die Furcht des Verlustes das Haben selbst schon beeinträchtigt, heißt für Augustinus Glück: Gott-haben:

Tanto firmitus gaudebis, quanto est ille certior in quo gaudebis. Si enim gaudes de nummo, times furem; si autem gaudes de Deo, quid times? Ne tibi quisquam auferat Deum? Deum tibi nemo auferat, si tu enim non dimiseris.¹⁹

Die augustinische Kurzformel lautet also: *Deum igitur, inquam, qui habet, beatus est.*²⁰

¹⁴ Nachweise bei H. Deku, *Christus der erste Marxist?*, 176.

¹⁵ Plutarch, *de Alex. sive virt.*, or. II, 5; cf. I.a Rochefoucauld, *Max.* 520 (ed. Pléjade p. 447).

¹⁶ cf. Ps 50 (49), 10–12; Jes. 66, 2, etc.; Maximus Confessor, *de car.* II, 75; PG 90, 1008 C; Boethius, *cons. philos.* II pr. 2; CL 94, 19; Epiktet, *Man.* 11.

¹⁷ *de mor. eccl. cath.* I, 3; PL 32, 1312.

¹⁸ ep. 155, 1, 2; PL 33, 667: . . . cum eius dator (vita beata) non sit nisi Deus. Neque enim facit beatum hominem, nisi qui fecit hominem; civ. Dei XI, 25; CL 48, 345; cf. Aristoteles, *Eth. Nik.* 1099 b 11–13.

¹⁹ in Ps. 144, 3; CL 40, 2089; sermones, ed. Morin 1930 p. 630: nihil potest perdere deus tuus: quicquid ei commendaveris, apud ipsum habebis, in Ps. 32, II, 18; CL 38, 269: Et possidet, possidetur, non ob aliud ut nos beati simus.

²⁰ *de beata vita* II, 19; CL 29, 72; Conf. X, 20, 29; CL 27, 170; späterhin gewöhnlich beibehalten: Thomas Aqu., *duo praecept. car.*, opusc. theol. II nr. 1149: qui Deum diligit, habet ipsum; in Ps 13, 1 (XVIII, 290 a Vivès): quod homo ergo non habeat Deum in corde, principium malitiae est.

Aber so, wie das Haben unter keinen externen und kontingenten Bedingungen steht, so ist auch schon die Erreichung der Kongruenz nur Sache des Willens selber; Gott wollen heißt auch bereits Gott haben: ... ut nihil aliud ei quam ipsum velle sit habere quod voluit.²¹ In dieser Hinsicht, aber nur in dieser, könnte man sagen, überholt Augustinus die platonische Wertung der Pleonexia, denn nur das Maximum zu wollen, macht Gott nicht zu einem bloß funktionellen Inhalt des Wollens (uti) für andere Inhalte, deren Seinsgrund zwar ebenfalls Gott ist, die ihn aber deswegen unterbieten:

Ergo si bonus est deus, quia ista tibi dedit; quanto beatior eris, cum seipsum tibi dedit. Desiderasti tanta ab illo; desidera et ipsum.²²

Die nämliche Kategorie verwendet Augustinus auch für die Erkenntnis Gottes: Quae cum ita sint, quid est aliud beate vivere nisi aeternum aliquid cognoscendo habere?²³

Jenes breite Feld der antiken und besonders spätantiken Ausführungen zum Thema des Habens steht unter der Aufgabe, bewußt zu machen, daß dasjenige, was einem wirklich gehört, sehr wenig ist, und daher zu allem übrigen, was gemeinhin als Eigentum verstanden wird, ein distanziertes Verhältnis adäquat ist. Besitz ist in diesem Sinne das, was einem gehört, und zwar in der pointierten Weise, daß alles, über dessen Herausgabe wir nicht entscheiden können, nicht eigentlich zum Besitz gehört.

Nach uralter Vorstellung gilt auch das Leben selbst als ein solches Gut, das uns nur deshalb nicht gehört, weil wir es wieder abtreten müssen. Das Dasein der Dinge gehört diesen nicht, es ist sogar bei Anaximander eine ἀδικία, eine „Un-gehörigkeit“ (wie es U. Hölscher übersetzt hat). Der damit verbundene Gedanke, Existenz sei eo ipso parasitär, der Untergang daher die gerechte Strafe, wird später fallengelassen, aber daß das Dasein eine Gabe (siehe das Kap. über die „Metaphern des Seins“), eine Leihgabe

²¹ de lib. arb. I, 13, 29; CL 29, 231; sermo 119, 33; PL 38, 444: Nihil enim tam facile est bonae voluntatis, quam ipsa sibi; zur zuvor genannten Passage: Retract. I, 8, 3; PL 32, 594.

²² in Ps. 144, 22; CL 40, 2103.

²³ de div. qu. 83, q. 35, 2; CL 44 A p. 52; q. 35, 1 (p. 51 sq.); Solil. I, 1, 3; PL 32, 870; cf. Retract. I, 26; PL 32, 625; Gregor von Nyssa, or. VI de beat.; PG 44, 1269 C; in eccl., PG 44, 624 C; — die aristotelische Bestimmung der Seele als πάντα πρὸς hatte eine eindeutige Präferenz für Haben als Kategorie des Erkennens verhindert; Plotin verwendet beides: enn. IV, 6, 20; 12–16; V, 1, 4.

ohne Besitzanspruch ist, steht wohl hinter der gesamten späteren Metaphysik der Partizipation des Seienden am Sein.

Dies läßt sich am präzisesten bei Thomas von Aquin zeigen; obwohl er die Kategorie des Habens und seine Unterscheidungen bei Aristoteles²⁴ offenbar nicht einbezieht, bestimmt er das Sein der Dinge als Haben: *quaelibet creatura habet esse finitum et determinatum*.²⁵ Die allgemeinste Form der Partizipation ist die Teil-habe am Sein. Thomas geht dem Wortsinn entlang: *Est autem principare quasi partem capere*²⁶, aber *recipere terminetur ad habere, sicut ad finem*²⁷, so daß der Kreatur das Sein zwar zugehört als *proprium esse*, welches gleichwohl qua partizipiertes wiederaufhebbar, mithin kontingent bleibt: *oportet ibi aliquid esse praeter id quod participatur. Et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura quae habet esse et ipsum esse eius*.²⁸ J. Koch hat mit Recht auf die Differenz zu Meister Eckhart hingewiesen²⁹, der das Sein weniger als Gabe, denn als Leihgabe bezeichnet; Eckhart legt den Akzent eindeutig mehr auf die Vorbehaltlichkeit als auf die Zueignung: „Allez, daz guot ist und güete, daz hât im got gelihen und niht gegeben ... der créature engibet er kein guot, sunder er verlihet ez ir ze borge.“³⁰ Das Haben enthält als solches den Kontingenzcharakter des endlichen Seins; dieser wird daran deutlich, daß Thomas eine ihn weit umgreifende Tradition aufnimmt, die im Absoluten die Differenz von Haben und Gehabtem,

²⁴ cf. Met. V, 23; J. Stallmach verwendet es als Interpretament, *Dynamis und Energeia*, 158: „Eidos-Habe, Ousia im eigentlichsten Sinn, Wirklichsein setzt aristotelisches Denken ineins.“

²⁵ sth. I, 84, 2 ad 3; de nat. gen. 2 (479): ... dicit ipsam rem habentem esse quod est actus entis; Sent. II d. 37, 1, 1; Sent. III d. 6, 2, 2; qdl. IX, 2, 3; in Met. XII, 1 (2419); subst. sep. 6; sth. I, 45, 4; I–II, 26, 4; III, 17, 2; etc.

²⁶ in de hebdom. II (24); in de coelo II, 18 (463): *participare nihil aliud est quam ab alio partialiter accipere*.

²⁷ pot. 2, 1 ad 2.

²⁸ qdl. II, 2, 1; cf. Gilson, *L'Etre*, 94: „L'existence continuellement influée par Dieu dans les êtres n'y prend donc jamais racine, et si nous substituons à l'image de l'influx celle du don, nous dirons qu'il existe reste dans l'être créé comme une donation perpétuellement révocable au gré du donateur.“

²⁹ Analogielehre, 342.

³⁰ BgT; DW V, 36; cf. B. Welte, Meister Eckhart, 176 sqq.; bei Thomas ist die Weisheit von dieser Art: (Deus) *maxime vero habet, in quantum suo modo etiam ab hominibus habetur, licet ab eis non ut possessio habeatur, sed sicut aliquid ab eo mutuatum*: in Met. I, 3 (64); cf. J. Pieper, Was heißt Philosophieren, München 1959 p. 81 sqq.; wie das Sein bei Thomas weder bloß geliehen noch unveräußerlicher Besitz ist (dann wäre es als Identitätsverhältnis formuliert, wie etwa: *Deus est suum esse*), so ist das Weisheitswissen analog dazu weder bloß Fluchtpunkt einer unendlichen Strebensbemühung noch ein rest- und fraglos eroberter und verfügbarer Besitz.

Sein und Haben als aufgehoben denkt, besser gesagt: das Absolute *als* das Aufgehobensein dieser Differenz denkt: In Deo autem nulla est differentia habentis et habitī, vel participantis et participati; immo ipse est et sua natura et suum esse.³¹

³¹ pot. 7, 4; ver. 2, 14: In Deo nihil potest esse causatum, cum ipse sit quicquid habet; Augustinus, trin. I, 12, 26; CL 50, 66: Non enim sicut creatura ... aliud est et aliud habet, sed hoc ipsum est quod est id quod habet; civ. Dei XI, 10, 3; CI 48, 330: quod habet hoc est ... Propter hoc itaque natura dicitur simplex, cui non sit aliud habere, quod vel possit amittere; vel aliud sit habens, aliud quod habet; — wird zitiert bei Duns Scotus, ord. I d. 30, q. 1–2 n. 50 (VI, 192); Gregorius Magnus, Moral. 16, 43; CL 143, 830: Deus hoc est quod habet ... Non est in eo aliud esse et aliud habere, Bernhard von Clairvaux, consid. V, 7, 15 (III, 479): quod habet, hoc est; Anselm von Canterbury, Monol. 16 (I, 30): Quoniam igitur summa natura non proprie dicitur, quia habet iustitiam, sed existit iustitia ...; Nikolaus Cusanus, de princ. (II, 220 Gabriel): habere in divinis est esse; vis. Dei (III, 148 Gabriel): omnia enim, quae dicuntur de absoluta simplicitate coincidunt cum ipsa, quia ibi habere est esse. — daran ändert nichts die Definition der Ewigkeit bei Boethius, cons. philos. V pr. 6, 40; CL 94, 101: aeternitas est indeterminabilis vitae tota simul et perfecta possessio, die für die gesamte Scholastik zur axiomatischen Formel wurde: etwa Duns Scotus, qdl. VI n. 14 (XXV, 251 b): haec est propriissimo descriptio aeternitatis, quam invenimus.

Exkurs II

Normative Definition als Methode der klassischen Philosophie

Das Sein als Vollkommenheit zu verstehen, als unter dem Maßstab eines Optimum stehend, ist kein singuläres Phänomen der klassischen Tradition der Philosophie. Im folgenden soll allerdings weniger der Akzent auf ihre Einheit festgelegt werden, wie sie solche Zitatketten jedoch nochmals dokumentieren könnten, als vielmehr darauf, daß es eine allgemeine Methode antiken und mittelalterlichen Philosophierens ist, die Wirklichkeit von ihrem Optimum her zu verstehen und demgemäß die Begriffe qualitativ zu fassen. Das heißt nicht, daß das Negative zugunsten der Harmonie ausgeblendet würde; jenes kann gleichwohl miteinbezogen werden, wenn auch unter einer normativen Perspektive, unter deren Maßstab es dann als defizienter Modus erscheint. Grund und zugleich Ausdruck dieser Methode scheint die platonische Ideenlehre zu sein, in der Wirklichkeit und Vollkommenheit zusammenfallen. Zwar hat es in der Folgezeit niemals eine systematische Ausarbeitung dieser Methode gegeben, um so erstaunlicher und eindrucksvoller ist dann aber ihre konsequente Anwendung.

So wie die Begriffsinhalte nicht als etwas verstanden werden, was gute und schlechte Exemplare des Gemeinten auf indifferente Art umgreift, so sind die Worte und „Namen“ Ehrentitel, die häufig mit der Frage an das Phänomen vergeben werden, ob dies „würdig“ ist, so zu heißen.¹ Charakteristisch für solche Definitionen ist etwa die Frage Augustins: *quid sit vera dilectio, immo vero quid sit dilectio?*² Das Epitheton „wahr“

¹ Platon, *Tim.* 69 b; Augustinus, *Conf.* I, 16, 26; *CL* 27, 14; *verba quasi vasa lecta atque pretiosa*; *sermo* 150, 10; *PL* 38, 814; Boethius, *cons. phil.* V pr. 6, 14; *CL* 94, 102: *si digna rebus nomina velimus imponere*; Plotin, *enn.* I, 4, 16, 7; *Lk* 15, 19; Guillaume de St. Thierry, *Expos. alt. s. cant. cant., praef.*; *PL* 180, 473 D: *gratia nominis*.

² *trin.* VIII, 7, 10; *CL* 50, 284. — Die Fundamentalontologie des frühen Heidegger verfolgt genau das umgekehrte Programm: Worte aus der Lebenswelt werden als ontologische Strukturbegriffe gefaßt und dadurch zur eröffnenden Möglichkeit einer Alternative, deren eine Seite die ursprüngliche Bedingung enthält, die andere ihr Gegenteil: „Sorge“

meint das Eigentliche, das Optimum, und dies ist zugleich, wie die augustinische Anreihung deutlich machen will, das Wesentliche selber. Was nicht die „wahre“ Liebe ist, ist überhaupt keine, sondern pure Begierde; Augustinus fährt fort: *ea quippe dilectio dicenda quae vera est, alioquin cupiditas est; atque ita cupidi abusive dicuntur diligere.*³ Ähnlich wird in der klassischen Tradition Wille durch seine Vernunftbestimmtheit definiert und gegen bloße Begierde unterschieden.⁴ Erst ein solchermaßen dirigiertes Wollen kann nach gemein-antiker Theorie Freundschaft begründen: *amicitiam nisi inter bonos esse non posse.*⁵ So wie Gehorsam kein blindes Folgeleisten meint⁶, so ergibt sich der Verpflichtungscharakter eines Gesetzes aus seiner inneren Form der Gerechtigkeit⁷, welche auch allererst einen Staat zu einem Staat macht.⁸ Es soll hier freilich nicht die Berechtigung

ist ontologisch die Ermöglichung von Lebenssorge und Heiterkeit (SuZ, GA II, 77); Schuld ist die „Bedingung der Möglichkeit für das ‚moralisch‘ Gute und Böse“ (380), Schicksal als Charakter des Daseins ist die Voraussetzung für die „glücklichen‘ Umstände und die Grausamkeit der Zufälle“ (508); anlässlich der Definition der Selbstheit, die ebenfalls noch nicht in die Entgegensetzung von Ich- und Dasein eingeht, bemerkt Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, GA IX, 158: „Alle Wesenssätze einer ontologischen Analytik des Daseins im Menschen nehmen dieses Seiende im vornhinein in dieser Neutralität.“ cf. Einf. i. d. Met., GA XL, 88.

³ I. c.; Seneca, ep. 85, 23: *Ille, quem tu minus beatum vocas, non est beatus: non potest nomen inminui; im Zusammenhang mit der Seinsfrage ähnlich bei Meister Eckhart, Prol. in op. prop. n. 10 (LW I, 171): Non enim est quod non vere est, nec unum quod non vere unum est, nec bonum quod non vere bonum est. Nec enim aurum est quod non vere aurum est, et sic de singulis.*

⁴ Ps-Platon, Def. 413 c: *βούλησις ἔφεσις μετὰ λόγου ὀρθοῦ*. Aristoteles, de an. 432 b 5–6; Cicero, disp. tusc. IV, 12: *voluntas est, quae quid cum ratione desiderat . . .*

⁵ Cicero, Laelius 65; Platon, Lys. 214 bc; Ps-Augustinus, de amicitia, 2; PL 40, 833; *Falso ergo praeclarum nomen amicitiae assumunt, inter quos est convenientia vitiorum; die scheinbar formalistische Freundschaftsdefinition: idem velle atque idem nolle, ea demum firma amicitia est (Sallust, coniur. Cat. 20, 4) rettet Seneca, ep. 20, 5: Licet illam exceptiunculam non adicias, ut rectum sit, quod velis: non potest enim cuiquam idem semper placere nisi rectum; als ciceronische Definition zitiert bei Thomas Aqu., sth. II–II, 29, 3.*

⁶ Bernhard von Clairvaux, ep. 7 n. 3 (op. VII, 1 p. 33): *facere malum, quolibet etiam iubente, constat non esse oboedientiam, sed potius inoboedientiam; cf. Sophokles, Oed. rex 627 sq.*

⁷ Platon, Leg. 715 b; Augustinus, lib. arb. I, 5, 11; CL 29, 217: *lex mihi esse non videtur, quae iusta non fuerit; Thomas Aqu., sth. I–II, 95, 2: in quantum habet de iustitia, in quantum habet de virtute legis; Erasmus von Rotterdam, Inst. princ. Christi, 5 (Ausgew. Schriften 1968 V, 282).*

⁸ Augustinus, civ. Dei XIX, 21; CL 48, 688: *ubi iustitia non est, non esse rem publicam; cf. IV, 4; CL 47, 101: Remota itaque iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?; auch das semitische Denken kennt den Vorbehalt, nicht Beliebiges als Volk zu bezeichnen: Deut. 32, 21; Sir, 50, 25 sq.; das Volk Israel ist ohne die einheitsstiftende Gnade Gottés gar kein Volk mehr: Osee 2, 25, auf die Heiden angewandt wird dieses Prophetenwort zweimal im Neuen Testament zitiert: Röm. 9, 25; 1 Petr. 2, 10.*

einer solchen politischen Theorie analysiert werden, sondern nur gezeigt werden, daß von der Methode des normativen Definierens so gut wie nichts ausgenommen bleibt.⁹ Die qualitativ-inhaltliche Bestimmtheit paart sich zumeist mit einem hochgemuten Moralismus, der sich bis in die Berufsethik hinein erstreckt: Nur der Rechtschaffene darf sich „Lehrer“¹⁰ nennen, nur der wahrhaft Gerechte „Richter“.¹¹ Dies gilt sogar für die Rhetorik, deren Ambivalenz für die Tradition des Platonismus anstößig blieb¹²; aber die Vertreter der Rhetorik haben eben diesen Gesichtspunkt der moralischen Qualifizierung integriert.¹³

Die qualitative Definition zeigt sich besonders gewichtig noch an zwei Sachverhalten, die dadurch dann für die theologischen Diskussionen des Mittelalters brauchbar wurden: der antike Handlungs- und Freiheitsbegriff.

Nur wer sinnvoll handelt, handelt im eigentlichen Sinne. Der singuläre Aspekt des Gelderwerbs reicht dafür nicht hin; deshalb sagt Platon von den Kaufleuten, die sich das „Symposion“ berichten lassen, sie meinten etwas zu tun, täten aber in Wahrheit nichts, genausowenig wie der es ihnen erzählende Apollodoros, bevor er Sokrates kennengelernt hatte.¹⁴

⁹ Wer Unsinn redet oder Falsches sagt: οὐδὲν λέγει: Platon, Apol. 30 b; Soph. 230 b; Phil. 23 a; Augustinus, de mag. 1, 1; CL 29, 157.

¹⁰ Augustinus, de lib. arb. I, 1, 3; CL 29, 212: si enim malus, doctor non est; si doctor est, malus non est; trotz der Anerkennung auch großer Naturen im Schlechten (Platon, rep. 491 e; Descartes, disc. I, 1; op. VI, 2; La Rochefoucauld, Max. 130; ed. Pléjade 325) wird die seit Nietzsche und J. Burckhardt gestellte Frage nach der „geschichtlichen Größe“ (Weltgeschichtliche Betrachtungen, cap. V; ed. R. Marx, Stuttgart 1955 p. 207–248; cf. K. Jaspers, Die großen Philosophen, 61 sqq.) gestellt; „Größe“ heißt nach Augustinus im Geistigen dasselbe wie Vollkommenheit: trin. VI, 8, 9; CL 50, 238: in his enim quae non mole magna sunt hoc est maius esse quod est melius esse — ein Satz, der durch die gesamte Scholastik hindurch zitiert wird und wohl auch hinter Anselms Gottesbegriff des „quo maius cogitari nequit“ steht: Monol. 2 (I, 15); Thomas Aqu., ScG I, 43 (357); Duns Scotus, qdl. VI n. 9 (XXV, 245 a); William Ockham, ord. I d. 19 q. 1 (OTH IV, 12); Jean Gerson, opera IX, 133.

¹¹ Sokrates erlaubt sich, nur die Männer, die ihn freisprechen, also gerecht richten, „Richter“ zu nennen: Apol. 17 a; 40 a.

¹² Augustinus, Conf. V, 6, 10–11; CL 27, 69 sq.; Boethius, cons. philos. II pr. 1, 8; CL 94, 18; cf. Kant, KU § 53 (AA V, 328).

¹³ Der Gorgias(!)-Schüler Isokrates, Antidosis 273; Paneg. 49; Cicero, de oratore II, 1, 5; Quintilian, inst. or. II, 3, 8–9; XII, 2, 1.6; Alcuin wird einen Dialog schreiben „de rhetorica et virtutibus“: PL 101, 919 sqq.; aber Platon hatte die seelenbildende Kraft des wohlgemessenen Logos selbst schon anerkannt (Phaid. 115 c; rep. 400 de), und daher eine „wahre Rhetorik“ zugelassen (Gorg. 508 c; 517 a); der Primat des Inhalts gilt sogar auch für die Schönheit des Gesangs: leg. 654 bc.

¹⁴ symp. 173 c; 173 a; rep. 443 e; Xenophon, mem. I, 2, 57; Marc Aurel VIII, 23; Augustinus, civ. Dei XII, 8; CL 48, 362; XIV, 11; p. 431; Ps-Johannes Chrysostomus, opus imperf. in Matth., homil. 41; PG 56, 863; Meister Eckhart, sap. n. 16 (LW II, 337); Thomas a Kempis, Imit. Christi I, 15, 6: Multum facit: qui rem bene facit; Jes. 30, 7; Joh. 15, 5.

Ebenso ist nur das Rechte Vermögen ein wahres Können¹⁵, so daß ein Negatives nicht zu können, kein Einwand mehr gegen die Allmacht Gottes ist:

Deus omnipotens est; et cum sit omnipotens, mori non potest, falli non potest, mentiri non potest. Et ideo omnipotens est, quia ista non potest.¹⁶

Solches zu können, heißt gar nicht „können“: Hoc enim posse posse non esset, sed non posse.¹⁷ Weil „Können“ kein indifferentes Vermögen zu Beliebigem¹⁸ ist, sondern selbst eine Vollkommenheit, läßt es sich als unendlich denken, ohne wiederum ambivalent zu werden: peccare est deficere a perfecta actione: unde posse peccare est posse deficere in agendo, quod repugnat omnipotentiae.¹⁹

Dasselbe gilt auch für die göttliche Freiheit. Dieser Begriff macht nur dann einen Sinn, wenn seine Übertragbarkeit von der menschlichen Freiheit aus durch seine Ausrichtung auf das Gute bestimmt ist. Schon die Antike hatte Freiheit nicht als Indeterminiertheit verstanden, sondern gerade als Determiniertheit – durch die Vernunft. Daran hat sich auch im Christentum zunächst nichts geändert²⁰, es kommt jedoch der neue Gedanke hinzu, daß die Freiheit, die die Würde des Menschen ausmacht²¹, selbst als Gabe Gottes verstanden wird²², so daß auch sie in einen Sinnzusammenhang eingelassen ist: Libertas non est nisi ad hoc quod expedit aut quod decet.²³ Freiheit ist damit nicht als Leerraum gedacht für das Thema

¹⁵ Platon, Gorg. 466 b; Dionysios Areop., div. nom. IV, 20; PG 3, 720 C; Papinianus, Dig. XXVIII, 7, 15; Boethius, cons. philos. IV, pr. 2, 43–44; CL 94, 69.

¹⁶ Augustinus, de symb. 1, 2; PL 40, 628; civ. Dei V, 10; CL 47, 140.

¹⁷ Hugo von St. Viktor, de sacr. I, 2, 22; PL 176, 214; Richard von St. Viktor, trin. I, 21; PL 196, 900; Bonaventura, Sent. I d. 42 q. 3 (I, 752); cf. Kant, Metaphysik der Sitten, AA VI, 227: „Die Freiheit in Beziehung auf die innere Gesetzgebung der Vernunft ist eigentlich allein ein Vermögen; die Möglichkeit von dieser abzuweichen ein Unvermögen.“

¹⁸ Noch heute ist dies erkennbar in der pejorativen Färbung des „zu allem fähig sein“ und der ironischen des „Faktotum“: cf. Fr. Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 1960 p. 181.

¹⁹ Thomas Aqu., sth. I, 25, 3 ad 2; Dionysios Areopagita, div. nom. VIII, 6; PG 3, 893; Boethius, cons. phil. III pr. 12, 26–29; CL 94, 61 sq.; Anselm von Canterbury, Prosl. 7 (I, 105 sq.).

²⁰ Boethius, cons. philos. V, 2, 3–5; CL 94, 90; Meister Eckhart, Utrum laus ..., LW V, 61.

²¹ Bernhard von Clairvaux, de dilig. Deo II, 2 (op. III, 121).

²² Augustinus, civ. Dei XIV, 11, 1; CL 48, 432; de div. qu. 83, q. 2; CL 44 A p. 11; ep. 157, 2, 7; PL 33, 676; Albertus Magnus, de creat. II q. 70 a. 2 n. 6; XXV, 579 a (B); Plotin, enn. VI, 8, 4.

²³ Anselm von Canterbury, Cur Deus homo I, 12 (II, 70); de lib. arb. 1 (I, 208); nur wenn das Sündigenkönnen nicht integraler Bestandteil der Freiheit ist, bleibt die Freiheit für

von Gut und Böse; sondern ihr „Gebrauch“, so läßt sich aus der Finalbestimmung folgern, entscheidet noch einmal über ihre Existenz: nam libero arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum.²⁴ Diese grob skizzierte Konzeption endlicher Freiheit läßt weder den Dienst²⁵ noch die Gnade²⁶ in Gegensatz zu ihr treten. Indifferenz ist somit ein defizienter Modus der Freiheit, nicht ihr Eigentliches²⁷, weil das Sündigenkönnen nicht zum Begriff der Freiheit gehört.²⁸

diese Tradition theologisch tauglich. Aber dies soll ja schon an ihm selbst gezeigt werden: Glück ist, so sagte Augustinus, kein disponibler Inhalt des Willens, gleichwohl Inhalt *unseres* Wollens, Ench. 28, 105; CL 46, 106: Neque enim culpanda est voluntas, aut voluntas non est, aut libera dicenda non est, qua beati esse sic volumus, ut esse miseri non solum nolimus, sed nequaquam prorsus velle possimus.

²⁴ Augustinus, Ench. IX, 30; CL 46, 65; Thomas Aqu., de malo 6 ad 23; es sei noch daran erinnert, daß analog dazu im Alten Testament mehrmals Leben und Tod als Thema des Lebens genannt werden: Deut. 30, 19; Ps 16 (15), 10–11; Sir. 15, 14–17.

²⁵ Seneca, ep. 8, 7; vita beata 15, 7: Deo parere libertas est; Augustinus, de lib. arb. II, 13, 37; CL 29, 262: haec libertas nostra, cum isti subdimur veritati ...; Ench. IX, 30; CL 46, 65 sq.; in Joh. 41, 4. 8. 10; CL 36, 359. 362. 363; op. imperf. c. Jul. VI, 11; PL 45, 1521; cf. R. Spaemann, Natur, 968: „Der fundamentale Akt der Freiheit ist der des Verzichtes ...“; Rousseau 1980 p. 40: „Die einfache Wahrheit ist, daß eine hedonistische Gesellschaft keine freie Gesellschaft sein kann.“

²⁶ fast wörtlich wie Jean Gerson, Cent. de concept. 75 (IX, 512): Descartes, Med. IV, 8 (VII, 57 sq.).

²⁷ Leibniz, Théod. II § 175 (Erdmann 558); zu Descartes n. 26 und sein Brief vom 21. 4. 1641 (III, 360).

²⁸ Thomas Aqu., ver. 22, 6; 24, 3 ad 2; Sent. II d. 25, 1, 1 ad 2; diesen Gedanken hat nicht nur Kant beibehalten (GMS, IV, 447: „ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei“), er findet sich auch in Hegels kategorischer Trennung von Freiheit und Willkür wieder: SW IX, 71 (GL); Naturrecht, GA IV, 446; EGPh 116 sq.; Vernunft in der Geschichte, 83; Gesch. d. Philos., XVII, 55; Phil. d. Rechts II, 1 p. 115 (Lasson).

Schluß: Zusammenfassung

Nachdem im Laufe der Neuzeit das Thema des Seins ganz an den Rand des philosophischen Interesses gerückt wurde und Stellungnahmen dazu von einer es umgreifenden Problemstellung aus, etwa der Erkenntnis oder der Sprache, konzipiert wurden, gelangte die sog. Seinsfrage im 20. Jahrhundert wiederum in den Mittelpunkt der philosophischen Reflexion. Dabei muß man den Eindruck gewinnen, daß diese unvorhergesehene Besinnung auf die Bedeutung des Wortes „sein“ aus drei verschiedenen, voneinander unabhängigen Quellen nahezu „gleichursprünglich“ herührte: Heidegger, analytische Philosophie, Thomismus. Alle sonstigen Ansätze und Interpretationsinteressen verdanken sich wohl einem Interesse, das aus einem dieser drei Zentren stammt. Gemeinsam ist allen diesen Positionen eine Theorieform, die ein systematisches und ein historisches Moment zur Einheit verschmilzt. Die zumeist negative Einschätzung der Tradition der klassischen Metaphysik als einer abzustreifenden oder zu „verwindenden“ Epoche geschieht aus einer Perspektive, die die innere Differenzierung dieser „Tradition“, die es stets als ganze zu überwinden gilt, verblasen läßt. Sowohl die Gleichgültigkeit der analytischen Philosophie dem Mittelalter gegenüber — erst allmählich hat sie im späten Mittelalter verwandte Ansätze und Interessen gefunden — hängt mit jener Globaleinstellung zusammen wie auch die Behauptung Heideggers, die Schöpfungslehre verhindere a limine die Frage nach dem Sinn von Sein (wie überhaupt Glaube jene andere, philosophische Frömmigkeit des Fragens ausschließe). Allerdings haben diese Behauptungen Heideggers einen Status, bei dem der Verdacht nur schwer zu entkräften ist, sie stünden unter Kriterien, die ihm in jedem Fall Recht geben.

Unter der vorausgesetzten Arbeitshypothese, daß das *medium aevum* kein bloßes Vermittlungszeitalter, sondern eine Epoche mit einer eigenständigen, aus den antiken Quellen oder deren eklektizistischer Verbindung nicht herleitbaren Diskussion um den Begriff des Seins, ergibt sich der Antrieb für das Unternehmen, die schon mehrfach geäußerte These, die Ursprünge des neuzeitlichen Essentialismus und ontologischen Rationalis-

mus lägen im Mittelalter, auf ihre Richtigkeit und Präzisierbarkeit hin zu untersuchen.

Ein solcher Versuch, eine an einer Epochenschwelle stehende und zugleich Epoche machende Theorieentwicklung zu interpretieren, sollte sich an den großen Interpretationen der Philosophie- (bzw. Ontologie-) geschichte orientieren. Dabei zeigt sich, daß sich eine solche Untersuchung zwar auf den Gedanken der Autonomie der philosophischen Reflexion einlassen kann, aber nicht auf ein darin wirksames singuläres Entwicklungs- oder Dekadenzprinzip, das auf eine kurze, aber herausragende Phase der Theoriegeschichte etwa nur angewendet werden müßte.

Das Neue, das am Beginn der „christlichen Philosophie“ steht, ist keine anders geartete oder zusätzliche Reflexion, sondern ein Ereignis. Der Eintritt des Christentums konfrontiert ein neues auf Offenbarung gegründetes Verständnis Gottes als eines trinitarischen und schöpferischen mit den Gestalten der antiken Metaphysik. Was bedeutet dies? Offenkundig gerade nicht, daß die Seinsfrage nicht mehr zu stellen ist, sondern diese erwächst gerade aus einer neuen Problemlage: Was bedeutet es für die Dinge, sie als geschaffene zu betrachten? Wie ist ihr Geschaffen-*sein* zu denken? Wie ist die schöpferische Souveränität biblisch und/oder ontologisch formulierbar?

Der scholastische Ansatz bei diesen Fragen macht zunächst gewiß den Eindruck einer vorher und nachher so nicht wieder erreichten Einheitlichkeit und Geschlossenheit der Voraussetzungen und Lösungsmethoden. Die „scholastische Methode“, basierend auf dem Vertrauen, das Abwägen von Für und Wider ermögliche definitive Entscheidungen von Problemfragen, geht jedoch ihrerseits aus von einer Pluralität nicht harmonisierter oder nicht harmonisierbarer Positionen. Neben dieser disputativen Methode ist es insbesondere die lateinische Sprache, deren Ontologiefähigkeit immer wieder bezweifelt wird. Dazu kann gesagt werden, daß die *inopia linguae Latinae* schon bei Cicero — hier wie später zumeist im Zusammenhang ontologischer Terminologie —, dann bei Boethius und noch bei seinen Kommentatoren des 12. Jahrhunderts nahezu sprichwörtlich war, die lateinische Sprache aber im Hochmittelalter zu einer nicht problematisierten Selbstverständlichkeit geworden ist. Unter der Voraussetzung der augustinischen Sprachtheorie werden die Einzelsprachen zu sekundären Erscheinungen — für den philosophischen Charakter weder hilfreich noch gefährlich. Die Beschränktheit und autoritative Fixierung des terminologischen Vokabulars kann zwar zu einer artifiziellen und funktionalen Einstel-

lung führen, aber die philosophische Wahrheitsfrage ist damit weder tangiert noch gar entschieden.

Die Einheit der mittelalterlichen Positionen zeigt sich auch an einer anderen Selbstverständlichkeit: nämlich in der Verwendung einer gemeinsamen Metaphorik. Der Begriff des Seins wird auf eine zwar nicht unbegründet gebliebene, aber doch auf eine erstaunlich verbreitete Weise verbunden mit dem Bild des Lichtes, des Geschenkes und des Fließens.

Auch in der begrifflichen Zusammengehörigkeit von Sein und Vollkommenheit, wie sie direkt aus der Lehre von der Transzendentalität des Seins und der Finalität der Natur, und indirekt aus der Privationstheorie des Übels erhoben werden kann, zeigt sich eine, wenn auch nicht auf das Mittelalter beschränkte Gemeinsamkeit. Aber so wie jene Metaphern allmählich ihre Veranschaulichungskraft verlieren — ihre Verwendung wird nämlich zunehmend seltener, weil sich offenkundig das zu Veranschaulichende selbst gewandelt und die traditionelle Metaphorik ausgehöhlt hat —, so verschwindet auch die Privationstheorie, und zwar nicht nur als überzeugend vertretene Lehre, sondern auch als Gegenstand einer sinnerschließenden Interpretation. Quer durch die diversen Philosophieschulen des 19. und 20. Jahrhunderts wird nämlich der Vorwurf wiederholt, die Privationstheorie sei der absurde Versuch einer Leugnung des Bösen. Wenn man die vielfältigen mittelalterlichen Aussagen dagegenhält, die expressis verbis das *Vorhandensein* des Malum bestätigen und gleichzeitig von seinem *Nichtsein* sprechen, dann muß man hierin einen weiteren Beweis für einen Bruch in der Geschichte des Seinsverständnisses sehen.

Die Selbstexplikation der hochmittelalterlichen Theologie mit Hilfe der antiken Philosophie(n) hat niemals — oder nur mit ganz marginalen Einschränkungen — den Charakter einer instrumentellen Methode. Durch das Fehlen eines funktionalistischen Selbstverständnisses der Vernunft ist so etwas wie ein Denken in Modellen nicht gegeben. Man nimmt Begriffe, Behauptungen, Argumente und Theorien zum Nennwert und akzeptiert sie nur unter der Bedingung ihrer Wahrheit. Daß sich aus einer späteren Perspektive massive Modifikationen an der platonischen und vor allem aristotelischen Ontologie zeigen, ist kein Beweis dafür, dies sei in jedem Fall ein bewußter Eingriff. Die christlich motivierte Besinnung auf die eigene Glaubenserfahrung und deren Quellen angesichts der antiken Philosophie ist deshalb ein facettenreicher Vorgang. Im Bereich der Ontologie kann man etwa eine Aufwertung der Relation und der Vielheit als Erscheinungsform geschöpflicher Wirklichkeit konstatieren. Hat dieses Denken auch zum ersten Mal die „Seinsfrage“ gestellt? Es ist aber nicht ganz

klar, was damit gemeint ist: Entweder die Behauptung, es werde in der philosophischen Literatur nach der Bedeutung des Wortes gefragt, das mit dem deutschen Wort „sein“ mutatis mutandis äquivalent ist, oder die Behauptung, es zeige sich dort bereits ein bestimmtes Verständnis von Sein – als Existenz etwa –, von dem dann behauptet wird, dieses sei das maßgebliche. Heidegger scheint beide Frageintentionen ineinzusetzen, Gilson hingegen so zu verknüpfen, daß erst die strikte, exklusive und konsequente – und dadurch vom Neuplatonismus unterschiedene – Identifizierung des monotheistischen Gottes mit dem Seinsbegriff der Frage nach der Bedeutung von „sein“ erst Anstoß und Raum gibt.

Zwar kann man sagen, daß die Isolierung des Seins erst in den arabisch inspirierten Modifikationen der aristotelischen Ontologie im 13. Jahrhundert Gestalt annahm, gleichwohl dürfen jedoch die vorausgehenden Approximationen an den Existenzbegriff nicht übersehen werden: die Behauptung im „Liber de causis“, das Sein sei das erste alles Geschaffenen; die These beim Boethius-Kommentator Clarendon, die Partizipation am esse gehe derjenigen an bestimmten Formen voraus. Hier kündigt sich eine Dissoziation von Sein vom Etwas-sein an, auch wenn das Verständnis des Da-seins noch in der Analogie der Form befangen bleibt. Aber eine solche Differenzierung ist nicht nur in der *causa formalis*, sondern auch in der *causa efficiens* nachweisbar. Wenn Schöpfung besagt, daß auch die reinen, unbewegten Formen eine Ursache haben, dann kann diese nicht als Bewegungsursache, sondern muß als *causa essendi* gedacht werden.

Der Primat des Seins innerhalb der Scholastik ergibt sich aus einer wichtigen Erweiterung des Modells endlicher Ganzheit, welches Platon und Aristoteles zugrundegelegt haben, um die Notwendigkeit unseres Wissens und den Sinn unseres Wollens verständlich zu machen. Wenn Aristoteles deshalb ein erstes Prinzip statuiert hat, so nun Avicenna einen ersten Begriff, und zwar den, mit dem das aristotelische Prinzip der Widerspruchsfreiheit operiert: den des *ens*. Dieser Gedanke vom *ens* als dem *primum cognitum* wurde vielfältig interpretiert: Thomas gründet darauf den Primat des Seinsverständnisses, das Horizont und Medium des Denkens bildet; auch Bonaventura gelangt in resolutiver Analyse zu jenem ersten, das aber eine Differenz von der Art enthält, daß zugleich die unmittelbare Präsenz eines Gottesbegriffes (des reinen Seins) behauptet werden kann: Heinrich v. Gents ähnlich gebaute Theorie akzentuiert die Unbestimmtheit dieser ersten Idee, welche aber einerseits dem Begriff der „res“, des Intendierbaren schlechthin faktisch untergeordnet ist, andererseits der augustinischen Transzendierungsweise mit Hilfe des Begriffes des

Guten parallel gebaut ist; Duns Scotus schließlich folgert aus der „Erstheit“ des Seins, die er aus einer Analyse der hylemorphistisch vorgestellten Begriffskomponenten gewinnt, seine undifferenzierbare Einfachheit und aus dieser seine eindeutige, univoke Bestimmtheit. Duns Scotus zieht damit eine Konsequenz, die dem ursprünglichen Gedanken nicht ganz fremd ist. Auf Grund der Parallelisierung von Begriffs- und Prinzipienhierarchie, welche zuerst und zuoberst den unbedingten Ausschluß von Sein und Nichtsein behauptet, liegt es in gewisser Weise nahe, das *primum cognitum* durch seinen Gegensatz zu verstehen. Aus dieser Entgegensetzung zum Nichts ergibt sich aber keine Differenzierung des Seins als solchen. Man muß jedoch auch sehen, daß diese Konsequenz nur Duns Scotus gezogen hat, der auch andere Argumente für die Univozität des Seinsbegriffs hatte, und die Theoretiker der Analogie diese Möglichkeit nicht einmal als Gefahr gesehen haben.

In dieser Diskussion um die Analogizität oder Univozität des Seins übernimmt die Scholastik zunächst die aristotelische Lehre von der transgenerischen Bezugseinheit des Seienden und verbindet sie mit der neuplatonischen Partizipationsmetaphysik, welche ihrerseits das Verhältnis des endlichen, geschaffenen Seins zu dessen Schöpfer philosophisch zu formulieren hilft. Die Explikation der Analogie geschieht im theologischen Kontext der Frage nach der Möglichkeit der Gotteserkenntnis und der Bedeutung der darin verwendeten Prädikate. Die Analogizität des Seins in der aristotelischen Substanzmetaphysik wird nun ihrerseits zu einem Analogon für ein fundamentaleres Verhältnis, soll aber die prinzipielle Möglichkeit einer Einheit von Unterschiedenem dartun.

Es ist wichtig zu sehen, daß bei Thomas v. Aquin in der Vielfältigkeit der Aussageweisen, in denen „ens“ vorkommt, die formale, von qualitativen Unterschieden abstrahierende Bedeutung des bloßen Wahrseins kein Gewicht hat. Analogie ist vielmehr die Einheit des Verhältnisses, in dem der Inbegriff eines Gehaltes zu seinen partizipativen, mithin eingeschränkten und vielfältigen Realisierungen steht; weil daraus keine gemeinsame Kernbedeutung zu erheben ist, sondern Bezeichnetes und Bezeichnungsweise — schon sprachlich! — eine untrennbare Einheit bilden, ist die Univozität des Seins und der anderen transzendentalen Begriffe unmöglich und Analogie notwendig.

Dies ist nicht das einzige Verständnis von Analogie. Es gibt noch zwei andere von erstrangiger Bedeutung, welche allerdings nicht als bewußte Modifikationen des thomasischen Analogiebegriffs vorgetragen werden. Heinrich v. Gent akzentuiert im *ens* das Moment der Unbestimmtheit

und differenziert es in eine negative und eine bloß privative. Die zu überschreitende Unbestimmtheit faßt das *ens* noch vor der Scheidung in das *ens creatum* und *ens increatum*. Wir haben also streng genommen zwei Begriffe, die sich nur sehr ähnlich sind, so ähnlich, daß wir sie zunächst nicht unterscheiden.

Dieser bloß psychologische Begriff von Analogie muß geradezu die Kritik provozieren, die Duns Scotus daran geübt hat, Analogie sei von Äquivokität nicht mehr unterscheidbar; und wenn Heinrich Analogie als eine Kombination eines äquivoken und eines univoken Momentes in einem Begriff sieht, so liegt es ebenfalls nahe, das Moment der Eindeutigkeit zu isolieren und zu sichern. Duns Scotus führt seine Theorie vom univoken Gehalt der transzendentalen Begriffe nicht in revolutionärer Absicht ein, sondern um das Problem vermittelter Erkenntnis — in der Theologie: Erkenntnis Gottes durch die Geschöpfe; in der Metaphysik: der Substanz durch die Akzidentien — zu lösen bzw. um zu zeigen, was faktisch immer schon vorausgesetzt war. Univokität ist nur die Bedingung für syllogistisch verwendbare Begriffe. Diese neue, gewiß nur minimale Bedingung erweckt in der späteren Diskussion den mehrfach geäußerten Verdacht, es handle sich um eine bloße *pugna verborum*. Entscheidend aber ist die Ablösung des Seins von seinen kategorialen Differenzierungen um den Preis eines ausschließlich begrifflichen Status.

Die zweite Analogietheorie neben der Heinrichs ist diejenige Meister Eckharts. Er reagiert nirgends auf Duns Scotus, sondern wäre vermutlich selbst von dessen Kritik betroffen. Eckhart löst Analogie vollständig vom Seinsbegriff ab; sie besagt eine Struktur, in welcher ein Gehalt jeweils nur im *primum analogatum* formell realisiert ist. Das Sein kann bei Eckhart beide Pole der Analogie einnehmen und auf diese Weise als kategorial verstandenes den Begriff Gottes als reines Denken provozieren oder, als transzendental verstandenes, die Nichtigkeit der Kreatur zur Folge haben. Die Alternative scheint nur optierenden Charakter zu haben.

Die thomistische Reaktion auf die Univokitätslehre, in welcher übrigens Skotismus und seine nominalistische Kritik übereinkommen, vermag das Neue daran nicht zu erkennen und rekuriert deshalb bloß auf die Univokitätseinwände bei Thomas, von dem etwa ein Thomas v. Sutton ein frühes Modell für Analogie übernimmt, das er durch seine Nähe zur Univokität empfiehlt. Insbesondere die Voraussetzung, es handle sich hier um alternative Begriffseigenschaften, läßt sich schon auf Scotus ein und weist darin voraus auf Cajetan.

Die zweite wichtige Problemstellung war die Verhältnisbestimmung von Sein und Wesen, in der wiederum der Schöpfungsbegriff philosophisch virulent wurde. Denn das antike Kontingenzproblem betraf nur die Welt des Werdens und Vergehens; die neue und radikalere Frage entsteht dadurch, daß die Prinzipien, die das antike Problem lösen sollten (Hylemorphismus), nun selbst unter dem Maßstab des Schöpfungsbegriffes kontingent werden. Daneben bleibt aber auch ein altes Problem bestehen: Wenn Wissen notwendig, und somit immer wahr ist, worauf bezieht es sich dann, wo doch die Welt, an der es gewonnen wird, kontingent ist?

Thomas v. Aquin begegnet diesem Problem mit dem Versuch, die Unselbständigkeit der *essentia* zu zeigen. Sie umfaßt zwar ein Form- und ein Materie-Moment, aber daraus ergibt sich noch keine Realität, weil sie sonst immer schon wirklich wäre; erst durch das Aktuierungsprinzip des *esse* wird ein konkretes *ens* konstituiert. Damit kann sowohl die Einheit dieses *concretum* gezeigt werden, denn die es bestimmenden Komponenten verhalten sich wie *actus* und *potentia*, als auch eine universelle Struktur angegeben werden, die über die Kontingenzbedingungen materieller Dinge hinausgeht. Das Form-Element bekommt dadurch — anders als bei Platon und Aristoteles — einen Aspekt der Potentialität, nämlich im Verhältnis zum *esse*, und kommt auch im Verursachungsprozeß nur für das *Sosein* auf. Der Grund des Daseins aller Dinge kann nicht widerspruchsfrei als in ihnen selbst liegend gedacht werden. Daraus ergibt sich nicht allein die Möglichkeit, einer Metaphysik von Kontingenzprinzipien einen theologischen Abschluß zu geben, sondern auch diejenige, die darin gedachte Differenz zu denken: Das Anderssein von Sein und Wesen führt auf eine Instanz, in der Sein und Wesen koinzidieren, die mithin eine einzige, notwendige etc. ist.

Die Auseinandersetzungen, die Thomas damit entfacht, sind gekennzeichnet durch eine entweder orthodox-aristotelische Lesart, die Thomas Unverständlichkeit vorwirft, oder eine gemäßigt aristotelische Variante, die das Neue in eine bruchlose Harmonie mit Aristoteles zu bringen sucht, oder eine im weitesten Sinne augustinistische Position, die die metaphysische Qualifizierung jener Unterscheidung für unnötig hält. Der Thomas-Schüler Ägidius Romanus unterstreicht dagegen gerade den Realitätscharakter in einer Weise, die sowohl eine Verdinglichung wie eine Homogenisierung der angeblich vollständig unterschiedenen Prinzipien zur Folge hat. Schon hier beginnt die sprachliche Konvergenz der streitenden Parteien, die Gemeinsamkeit der Termini *esse essentiae* und *esse existentiae*, die in der thomasischen Metaphysik keinen Sinn ergäben.

Heinrich v. Gent sieht in der Unterscheidung von *existentia* und *essentia* nur die zwei Aspekte am Ding, durch die es in Relation zu seinem Urheber gedacht wird. Dieses Verständnis des Seins als Relation des Bewirkt- oder Geschaffenseins läßt wie Robert Grosseteste und später Eckhart und Ockham endliches Sein ganz in der Dependenzrelation aufgehen. Obwohl Duns Scotus seinen Beitrag als Kritik an dieser Konzeption versteht, verstärkt seine eigene die eben gezeigte Konsequenz. Scotus kritisiert die Zuschreibung eines eigenen Seins zu dem absolut gedachten Wesen — von Franciscus Mayronis, dem *princeps scotistarum* wieder zugelassen — und weist jener einer göttlichen Idee äquivalenten Wesenheit nur den Status einer logischen Möglichkeit zu. Da diese zugleich den Umkreis göttlicher Allmacht definiert, liegt darin wiederum eine erste Entgegensetzung zum Nichts, die im Sein keine internen Differenzen setzt.

Man kann im ganzen Prozeß der theologisch motivierten (nicht begründeten) Metaphysik beobachten, wie Kategorialität im Sinne der aristotelischen Substanzmetaphysik sekundär wird. Zwar bedeutet die Lehre vom *ens* als *primum cognitum* eine ebenso singuläre Auszeichnung des Seinsbegriffs im Verhältnis zu unserer Erkenntnis, wie die Ineinssetzung von Gottes- und Seinsbegriff eine solche für die Wirklichkeit, aber dadurch, daß der Gottesbegriff vorsichtig von dem der Substanz gelöst wird — so wie Form von Aktualität, Materie von Potentialität —, steht Substanz nicht mehr für den Inbegriff von Realität. Der Versuch des Thomas, Analogie, d. h. die Einheit von Identität und Differenz zu denken, wird in der Folge dadurch unwirksam, daß einerseits verwandte Theorien nur noch nominell dem Anspruch authentischer Analogizität genügen, zudem der Nominalismus mit der Äquivokität der im übrigen immer weiter eingeschränkten Realkategorien Ernst macht, und daß andererseits der Gegenstoß der Univokitätslehre in dem Bewußtsein, einen fundamentalen Aspekt zum Bewußtsein zu bringen, der Verbegrifflichung zuarbeitet. Sowohl in der Univokitätslehre wie in der Lehre vom Wesen bzw. der göttlichen Idee schiebt sich der Gegensatz zum Nichts in den Vordergrund, der alle Differenzierungen des Seins zu einer späteren Zutat werden läßt.

Das alte Modell, Sein und überhaupt alle relevanten Begriffe aus einer Orientierung an ihrem Optimum, und das heißt zugleich, in verschiedenen möglichen Differenzen zu diesem zu denken, wird dadurch hinfällig. Darf man behaupten, die Ineinssetzung von Gottes- und Seinsbegriff habe zwar auf der einen Seite die Entdeckung des *actus essendi* begünstigt, andererseits den Maximal- und Optimalbegriff von Sein ins Unerkennbare und wenn auch nicht ins Unbestimmbare, so doch ins Unanschauliche

gerückt? Wie dem auch sei, systematisch betrachtet sind solche Theorien nie von einer eindeutigen und einlinigen Konsequenz. Der Schöpfungsbe-griff eröffnet auf der einen Seite die Möglichkeit, die Orientierung an internen Differenzierungen des Seins durch diejenige an seinem Gegensatz zu ersetzen, aber auf der anderen Seite auch den in der Einleitung zitierten Gedanken, gerade aus dieser Alternative heraus das Dasein als Geheimnis, als Wunder zu denken: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?

Nur, geschichtlich betrachtet, ging das Denken zunächst einen anderen Weg, der in der Konvergenz von ansonsten disparaten Positionen auf den neuzeitlichen Essentialismus zuläuft. So scheint die scotische Modaldifferenz, nur unwesentlich unterschieden von Avicennas Akzidenzthese, die Autonomisierung des Wesens ebenso zu begünstigen wie die vor allem am Wissensinteresse orientierte Realdistinktion. Die Schulen von Skotismus und Thomismus konvergieren somit in der Tendenz, Seiendheit primär durch die Widerspruchslosigkeit zu definieren, d. h. durch die Möglichkeit, die Existenz dagegen als äußerlichen Index der Tatsächlichkeit bzw. Vorhandenheit zu verstehen: *quod erat demonstrandum*.

Es ist klar, daß der systematische Ertrag der mittelalterlichen Dispute nur wieder durch einen systematischen Entwurf einer Ontologie erörtert werden könnte. Selbst ein Cajetan war hier skeptisch: *ens est terminus metaphysicalis: et forte adhuc viris doctissimis non innotuit*.¹ Hegel beurteilt dagegen das Mittelalter zumindest als unverzichtbares Stadium auf einem Weg, der im wesentlichen ans Ende gelangt ist: „Dreiundzwanzig Jahrhunderte hat man gebraucht, um zu dem Bewußtsein in sich zu kommen, wie z. B. der Begriff ‚Sein‘ zu fassen sei.“² Die analytische Philosophie hält die Frage weniger für beantwortet als vielmehr für gegenstandslos. Davor hat niemand so eindringlich gewarnt wie M. Heidegger, dem es offensichtlich am Ende darauf ankommt, Sein als *Frage* offenzuhalten, dazu anzuleiten: „die Frage aufzunehmen, mitzufragen und vor allem dann fragender zu fragen.“³ Es ist leicht einzusehen, daß das Verständnis der Fragwürdigkeit des Seins eine unabdingbare Voraussetzung dafür ist, zu den Diskussionen des Mittelalters und der Tradition überhaupt einen Zugang zu finden. Nur damit wird auch verständlich, warum die Frage nach dem Sein trotz aller Behauptungen einer

¹ in de ente, prooem., qu. 1 (Laurent 6).

² EGPh, 262.

³ Aufzeichnung für ein Vorwort zur Gesamtausgabe, GA I, 437.

Scheinproblematik⁴ nicht zum Verschwinden zu bringen ist. Et. Gilson kann deshalb für sein in der Einleitung zitiertes Verständnis des Seins als Geheimnis sich auf die Philosophiegeschichte berufen: „C'est d'ailleurs pourquoi l'histoire de la métaphysique est celle d'une quête de l'être, déjà longue au temps d'Aristote ... reprise après lui par Plotin, Augustin, Thomas d'Aquin, Duns Scot, Ockham et tant d'autres après eux dont la lignée n'est pas éteinte.“⁵

⁴ Etwa schon bei A. Scayni, Com. in XIV. 1. Metaph., 1. IV a. 15, Rom 1587 p. 172: Quaestio de conceptu entis tanquam supervacua a nobis est omittenda (cit. C. Fabro, Part. et caus., 43 n. 44).

⁵ Jean Duns Scot, 666.

Zur Zitation

Die mittelalterlichen Quellen werden nach Möglichkeit aus kritischen Editionen und/oder Gesamtausgaben zitiert. Dabei erfolgt zunächst die Angabe der internen Gliederung, um sie von der benützten Ausgabe unabhängig zu machen, und dann in Klammern der Name des Herausgebers mit Angabe der Seitenzahl.

Alle anderen Quellen der antiken und neuzeitlichen Philosophie werden ebenfalls möglichst nach Gesamtausgaben zitiert. Da in der Regel aus der Abkürzung bereits ersichtlich ist, welche Ausgabe benützt wird, werden diese im Quellenverzeichnis nicht eigens aufgeführt.

Die verwendeten Abkürzungen der Werke sind in ihrer Zuordnung zum Autor eindeutig und brauchen deshalb nicht gesondert aufgelistet zu werden.

Abkürzungen

AHDLMA	Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge
BFSMA	Bibliotheca Franciscana Scholastica medii aevi
BGPhMA	Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters
CL	Corpus Christianorum, Series latina
HWPh	Historisches Wörterbuch der Philosophie
Med. Stud.	Mediaeval Studies
PG	Patrologiae cursus completus, Series graeca, ed. Migne
PL	Patrologiae cursus completus, Series latina, ed. Migne
CPLTMA	Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi
CPLDMA	Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi

Verzeichnis der benutzten und zitierten mittelalterlichen Quellen

- Ägidius von Rom, in *libros Sententiarum*, I: Venedig 1521; II: Venedig 1581; III. Rom 1623 (ND Frankfurt 1968).
- , *quodlibetum* II, q. 2, ed. E. Hocedez, in: *Quaestio de unico esse in Christo*, Rom 1933, 73–77.
- , *quodlibetum* V q. 3, ed. E. Hocedez, op. cit., 77–83.
- , *Theoremata de esse et essentia*, ed. Hocedez, Louvain 1930.
- , *super librum de causis*, Venedig 1550 (ND Frankfurt 1968).
- , *quodlibeta*, Louvain 1687 (ND Frankfurt 1966).
- , *De esse et essentia*, Venedig 1503 (ND Frankfurt 1968).
- Alanus ab Insulis, *Summa „Quoniam homines“*, ed. P. Giorieux, in: *AHDLMA* 28 (1953), 119–364.
- Albertus Magnus, *opera omnia*, ed. A. Borgnet, Paris 1890–1899.
- , *opera omnia*, ed. B. Geyer, W. Kübel et al., Münster 1951 sqq.
- , *Problemata determinata* (XLIII), ed. J. A. Weisheipl, in: *Med. Stud.* 22 (1960), 316–354.
- Ps-Albertus Magnus, *de quiditate et esse*, ed. M. Grabmann, in: *Divus Thomas* (F) 20 (1942), 147–156.
- Alexander von Hales, *Summa theologica*, ed PP. collegii S. Bonaventurae edita, Quaracchi 1924–1928.
- , *Glossa in Quattuor lib. Sententiarum Petri Lombardi* I (1951), II (1952).
- Al-Farabi, *Das Buch der Ringsteine*, übers. und eingel. von M. Horten, BGPhMA V, 3, Münster 1906.
- , *De ortu scientiarum*, ed. Cl. Baeumker, BGPhMA XIX, 3, Münster 1916, 17–24.
- , *De intellectu et intellecto*, ed E. Gilson, in: *AHDLMA* 4 (1929), 115–116.
- Alfonso Vargas de Toledo, in *Sent. dist.* 2, ed. F. Fernández, in: *Ciudad de Dios* 174 (1961), 286–294.
- Al-Ghazzali, *Metaphysica*, ed. J. T. Muckle, Toronto 1933.
- , *Tractatus de Logica*, ed. Ch. H. Lohr, in: *Traditio* 21 (1965), 239–288.
- Al-Kindi, *Liber introductorius in artem logicam demonstrationis*, ed. A. Nagy, in: BGPhMA II, 5, Münster 1897, 41–64.
- Anonymus, in *Metaphysicam* I. IV q. 3: *Utrum omnia causata sint entia per essentiam suam vel per dispositionem additam essentiae* (Cod. 152 Peterhouse Cambridge), ed. A. Zimmermann, in: *Med. Philos. Polon.* 16 (1971), 6–14.
- , *Quaestio: Utrum haec sit vera: Homo est animal homine non existente*, ed. A. Zimmermann, in: *Arch. f. Gesch. d. Philos.* 49 (1967), 184–188.
- Anselm von Canterbury, *opera omnia*, ed. F. S. Schmitt, Stuttgart 1968 (ND).
- , *De potestate et impotentia, possibilitate et impossibilitate, necessitate et libertate*, ed. F. S. Schmitt, in: BGPhMA 33, 3, Münster 1936, 23–43.
- Augustinus Triumphus von Ancona, *com. in met. VII: utrum esse in creaturis realiter differt ab essentia*, ed. M. Grabmann, in: *Scholastik* 16 (1941), 19–21.

- Avicenna (latinus), *Liber de Philosophia prima sive scientia divina (Metaphysica)*, ed. S. Van Riet, Louvain-Leiden 1977. 1980.
- , *Le Livre de science*, 2 Bde, trad. A. Achena, H. Massé, Paris 1955. 1958.
- , *Metaphysices Compendium*, ed. N. Carame, Rom 1926.
- Bernhard von Clairvaux, *opera*, ed. J. Leclercq et al., Rom 1957–1977.
- Bernhard von Trilia, *quodlibetum* II q. 9, ed. G. S. André, *Gregorianum* 2 (1921), 249–265.
- , *quodlibetum* I q. 3, ed. E. Hocedez, in: *Quaestio de unico esse in Christo*, Rom 1933, 35–38.
- Berthold von Moosburg, *Expositio super Elementationem Theologicam Procli* (prop. 184–211), ed. L. Sturlese, Rom 1974.
- Boethius, *The Theological Tractates*, ed. Stewart, Rand, Tester, Cambridge – London 1978.
- Boethius von Dacien, *quaestiones super librum anal. post.*, ed. M. Grabmann, in: *Studia Anselmiana* 7–8, p. 15–17.
- Bonaventura, *opera omnia*, ed. Coll. S. Bonaventurae, ad Claras Aquas, 1882–1902 (Quaracchi).
- , *Collationes in Hexaëmeron*, ed. F. Delorme, BFSMA 8, Florenz 1934.
- Cajetan, Card., *Thomas de Vio*, in *de ente et essentia D. Thomae Aquinatis commentaria*, ed. M.-H. Laurent, Turin 1934.
- , *De nominum analogia*, ed. M. de Maria, in: *Thomae Aquinatis quaestiones disputatae*, Bd. IV, 5–39, Rom 1884.
- Clarembaldus von Arras, ed. N. M. Haring, *Life and Works*, Toronto 1965.
- Conrad von Prussia, in *de ente et essentia Thomae Aquinatis*, ed. J. Bobik, *The Hague* 1974.
- Correctorium Corruptorii „Quare“*, ed. P. Glorieux, Kain 1927.
- Correctorium Corruptorii „Sciendum“*, ed. P. Glorieux 1956.
- Dietrich von Freiberg, *opera omnia*, veröffentlicht unter Leitung von K. Flasch, Hamburg 1977 sqq.
- Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*. Hrsg. von der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart 1936 sqq.
- , *Deutsche Predigten und Traktate*. Hrsg. und übers. von J. Quint, München 1955.
- , *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, Bd. II, Leipzig 1857 (= Aalen 1962), ed. F. Pfeiffer.
- , *Eine lateinische Rechtfertigungsschrift*, ed. A. Daniels, in: *BGPhMA* XXIII, 5, Münster 1955, 1–66.
- , *Edition critique des pièces relatives au Procès d'Eckhart contenues dans le manuscrit 33 b de la bibliothèque de Soest*, ed. G. Thèry, in: *AHDLMA* 1 (1926), 129–268.
- Fredegisius von Tours, *De substantia nihili et tenebrarum*, ed. A. L. Martorana, Padova 1963.
- ibn Gebirol, *Fons Vitae*, transl. Johannes Hispanus, Dominicus Gundissalinus, ed. Cl. Baumker, in: *BGPhMA* 1 (1892).
- Gerson, Jean, *oeuvres complètes*, 10 Bde, ed. P. Glorieux, Paris 1960 sqq.
- Gilbert von Poitiers, *The commentaries on Boethius*, ed. N. Häring, Toronto 1966.
- Gottfried von Fontaines, *quodlibeta* I–IV, ed. M. de Wulf u. A. Pelzer, Louvain 1904 (*Les Philosophes Belges du Moyen Age* 2).
- , *quodlibeta* V–VII, ed. M. de Wulf u. J. Hoffmans, Louvain 1914 (*Les Philosophes Belges du Moyen Age* 3).

—, quodlibeta VIII, ed. J. Hoffmans, Louvain 1924 (Les Philosophes Belges du Moyen Age 4).
Guigo Cartusius, Meditationes, ed. A. Wilmart, Paris 1936.

Heinrich von Gent, opera omnia, ed. R. Macken et al., Leiden 1979 sqq.

—, quodlibeta, Paris 1518.

—, Summa quaestionum ordinariorum, Paris 1520 (= New York 1953).

—, (?) Quaestiones in librum de causis, ed. J. P. Zwaenepol, Louvain 1974.

Heinrich von Harclay, I. utrum aliud a Deo sit simpliciter necesse est. II: utrum anima intellectiva sit immortalis, ed. A. Maurer, in: Med. Stud. 19 (1957), 89–107.

Heinrich Totting von Oyta, Quaestiones in Isagogen Prophyrii, ed. J. Schneider, München 1979.

Hervaeus Natalis, quodlibetum VII q. 8: Utrum esse et essentia in creaturis differunt re, ed. W. Seńko, in: Studia Mediewistyczne 11 (1970), 273–279.

Honorius Augustodunensis, Clavis Physice (§ 1–315), ed. P. Lucentini, Rom 1974.

Hugo von Honau, Liber de diversitate naturae et personae proprietatumque personalium non tam latinorum quam ex graecorum auctoritatibus extractus, ed. N. Haring, in: AHDLM 37 (1962), 120–126.

Hugo von St. Viktor, De grammatica, ed. J. Leclercq, in: AHDLM 18 (1943), 268–322.

Isaac Israeli, Liber de definicionibus (trad. Gerhard von Cremona), ed. J. T. Muckle, in: AHDLM 12/13 (1937/38), 300–328.

Isidor von Sevilla, De natura rerum, ed. J. Fontaine, Bordeaux 1960.

—, Etymologiarum sive originum, ed. W. M. Lindsay, Oxford 1911.

Jakob von Viterbo, quodlibeta, ed. E. Ypma, Cassiciacum, suppl. 1, 2, 3, 5, Würzburg 1968.

Jean Quidort, Commentarium in libros Sententiarum (Reportatio), lib. I, ed. J. P. Muller, in: Studia Anselmiana 47, Rom 1961.

lib. II, ed. J. P. Muller, Stud. Anselmiana 52, Rom 1964.

—, quodlibetum primum, ed. A. J. Heiman, in: Nine Medieval Thinkers (ed. J. R. O'Donnell), Toronto 1955, 272–291.

—, Correctorium Corruptorii „Circa“, ed. J. P. Muller, in: Studia Anselmiana 12/13, Rom 1941.

Johannes Duns Scotus, opera omnia, editio nova, juxta editionem Waddingi, L. Vivès, Paris 1891–1895.

—, opera omnia, ed. C. Balic, L. Modrić et al., Typis Polyglottis Vaticanis, 1950 sqq.

—, Tractatus de primo principio (lat.-dt.), ed. W. Kluxen, Darmstadt 1974.

—, Quaestio de cognitione Dei, ed. C. R. S. Harris, in: ders., Duns Scotus, Bd. 2, Appendix, Oxford 1927, 379–398.

Johannes Duns Scotus — Guillelmus Petri de Godino, Utrum materia sit principium individuationis, ed. E. Stroick, in: Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, ed. W. P. Eckert, Mainz 1974, 581–608.

Johannes de Nova Demo, Tractatus de esse et essentia, ed. G. Meersseman, in: ders., Geschichte des Albertismus, Paris 1933, I, 91–191.

Johannes von Salisbury, opera omnia, ed. J. A. Giles, Bd. I–V, Oxford 1848, ND Leipzig 1969.

Liber de causis, ed. A. Pattin, Leuven 1966.

Liber XXIV philosophorum, ed. Cl. Baeumker, in: BGPhMA XXV, 1/2, Münster 1927, 207–214.

- Martinus de Dacia, opera, ed. H. Roos, *Corpus Philosophorum Danicorum medii aevi* II, Haunia 1961.
- Mose ben Maimon, Führer der Unschlüssigen, übers. von A. Weiss, Hamburg 1972.
- Nikolaus von Autrecourt, epistolae, ed. J. Lappe, in: BGPhMA VI, 2, Münster 1908, 2*–30*.
- , Tractatus Universalis = Exigit, ed. J. R. O'Donnell, in: *Med. Stud.* 1 (1939), 181–267.
- Peter Abelard, *Dialectica*, ed. L. M. de Rijk, Assen 1956.
- , Logica „Ingredientibus“, ed. B. Geyer, in: BGPhMA XXI, Münster 1919.
- Petrus de Alvernia, Quaestiones in Metaphysicam, ed. A. Monahan, in: *Nine Medieval Thinkers* (ed. J. R. O'Donnell), Toronto 1955, 148–177.
- , Quaestiones in Metaphysicam I q. 24, ed. W. Dunphy, in: *Med. Stud.* 28 (1966), 17–21.
- , Quaestiones in Metaphysicam III q. 3–4, ed. W. Dunphy, in: *Med. Stud.* 26 (1964), 289–301.
- , quodlibetum II q. 4, ed. A. Monahan, in: *Nine Medieval Thinkers* (ed. J. R. O'Donnell), Toronto 1955, 177–181.
- Petrus Aureoli, scriptum super I Sententiarum, I: prol.-dist. 1; II: dist. 2–8, ed. F. M. Buytaert, New York 1952. 1956.
- Petrus Johannes Olivi, Quaestiones in II librum Sententiarum, BFSMA IV–V; ed. B. Jansen.
- Petrus Sutton, Quaestio de univocatione entis Dei et creaturarum, ed. M. Schmaus, in: *Collectanea Franciscana* 3 (1933), 8–25.
- Petrus de Tarentasia, in IV libros Sententiarum Commentaria, Toulouse 1649–52.
- Rambert de Primadizzi de Bologne, Apologeticum veritatis contra corruptorium, ed. J.-P. Muller, Vaticano 1943.
- Richard von Conington, quodlibetum I q. 2, ed. St. F. Brown, in: *Franciscan Stud.* 48 (1966), 300–307.
- , Quaestiones ordinariae q. 1, ed. V. Doucet, in: *Arch. Franc. Hist.* 29 (1936), 430–438.
- Richard von Mediavilla, super IV libros Sententiarum, Brixiae 1591, ND Frankfurt 1963.
- Robert Cowton, in Sent. I prol. q. 4, ed. St. F. Brown, in: *Franciscan Stud.* 31 (1971), 8–40.
- Robert Grosseteste, Commentarius in Posteriorum Analyticorum Libros, ed. P. Rossi, Firenze 1981.
- Ps.-Robert Grosseteste, Summa philosophiae, ed. L. Baur, in: BGPhMA IX, Münster 1912, 275–643.
- Robert Kilwardby, Brief an Peter of Conflans, ed. F. Ehrle, in: *Arch. für Lit. und Kirchengesch. d. Mittelalters* 5 (1889), 614–632.
- Roger Bacon, opera hactenus inedita, ed. R. Steele, Oxford 1905 sqq.
- , Compendium studii philosophiae, ed. J. S. Brewer, opera quaedam hactenus inedita I, 393–519.
- , Opus majus, ed. J. H. Bridges, Frankfurt 1964 (ND).
- Robert de Melun, oeuvres, ed. R. M. Martin, Louvain 1932 sqq.
- Siger von Brabant, Quaestiones in Metaphysicam, ed. C. A. Graiff, Louvain 1948.
- , Quaestio Utrum haec sit vera: homo est animal nullo homine existente, ed. B. Bazán, in: *Philosophes médiévaux* XIV, Louvain 1974, 53–59.
- Sophisma Omnis homo de necessitate est animal, ed. B. Bazán, in: *Philos. méd.* XIV, Louvain 1974, 43–52.
- , Quaestiones in tertium de anima, ed. B. Bazán, in: *Philos. méd.* XIII, Louvain 1972, 1–69.

- , *Tractatus de anima intellectiva*, ed. B. Bazán, in: *Philos. méd.* XIII, Louvain 1972, 70–112.
- , *Quaestiones super librum de causis*, ed. A. Marlasca, in: *Philos. méd.* XII, Louvain 1972.
- Siger von Courtrai, *Summa modorum significandi*, ed. J. Pinborg, Amsterdam 1977.
- , *Expositio in lib. Aristotelis Perihermeneias*, ed. C. Verhaak, Brüssel 1964.
- , *Sophismata*, ed. J. Pinborg, Amsterdam 1977.
- Thierry von Chartres, ed. N. M. Häring, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his school*, Toronto 1971.
- Thomas Anglicus, *Liber propugnatorius super I Sententiarum contra Ioannem Scotum*, d. 8 q. 4; d. 3 q. 1.5; ed. M. Schmaus, in: ders., *Zur Diskussion über das Problem der Univozität im Umkreis des Johannes Duns Scotus*, München 1957.
- Thomas von Aquin, *opera omnia*, ed. S. E. Fretté, P. M. Vivès, Paris 1871–80.
- , *opera omnia*, iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Praedicatorum, Rom 1882 sqq.
- , *Summa contra Gentiles* (Textus Leoninus diligenter recognitus), Turin 1961.
- , *Summa Theologica*, ed. Rubeis, Billuart et al., Turin 1932.
- , *Quaestiones disputatae et quaestiones duodecim quodlibetalis*, Turin 1931.
- , *Opuscula philosophica*, ed. R. Spiazzi, Turin 1954.
- , *Opuscula theologica*, ed. M. M. Calcaterra, R. Spiazzi, Turin 1954.
- , *In Librum de causis expositio*, ed. Pera, Turin 1955.
- , *In Librum beati Dionysii de divinis nominibus expositio*, ed. Pera, Turin 1950.
- , *In octo Libros physicorum Aristotelis expositio*, ed. Maggiolo, Turin 1954.
- , *In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, ed. Spiazzi, Turin 1964.
- , *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. Spiazzi, Turin 1964.
- , *Super Evangelium S. Matthaei lectura*, ed. R. Cai, Turin 1952.
- , *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, ed. R. Cai, Turin 1952.
- , *Quaestio de immortalitate animae*, ed. L. A. Kennedy, in: *AHDLMA* 53 (1978), 209–223.
- Thomas von Sutton, *Contra pluralitatem formarum*, ed. P. Mandonnet, in: ders., *S. Thomae Aquinatis opuscula omnia*, 1927, V, 308–346.
- , *Contra Quodlibet Ioannis Duns Scoti*, ed. J. Schneider, München 1978.
- , *Quaestiones ordinariae*, ed. J. Schneider, München 1977.
- , *Quodlibeta*, ed. M. Schmaus u. M. Gonzáles-Haba, München 1969.
- , *Quaestiones contra Robertum Cowton OFM in sententias*, in: ders., *Zur Diskussion über das Problem der Univozität im Umkreis des Johannes Duns Scotus*, München 1957.
- , *Tractatus de esse et essentia*, ed. W. Seńko, in: *Studia Mediewistyczne* 11 (1970), 233–259.
- Vitalis de Furno, *Quaestiones disputatae*, q. 1–8, ed. F. Delorme, in: *AHDLMA* 2 (1927), 156–336.
- , *qu. disp. de rerum principio*, in: *Johannes Duns Scotus opera omnia* (Paris 1891), IV, 267–717.
- Walter Burleigh, *Quaestiones in librum perihermeneias*, ed. St. F. Brown, in: *Franciscan Stud.* 34 (1974), 202–295.
- , *Commentarius in librum Perihermeneias Aristotelis* (Com. medius), ed. St. F. Brown, in: *Franciscan Stud.* 33 (1973), 45–134.
- , *De diffinitione*, ed. H. Shapiro, F. Scott, in: *Med. Stud.* 27 (1965), 337–340.
- Walter Chatton, in *Sent. I dist. 3 qu. 2 a. 1–3*, ed. N. A. Fitzpatrick, in: *Franciscan Stud.* 31 (1971), 90–126.

Wilhelm von Auvergne, opera omnia, Paris 1674.

—, De bono et malo, ed. J. R. O'Donnell, in: *Med. Stud.* 8 (1946), 247—299; 16 (1954), 220—271.

—, De trinitate, ed. B. Switalski, Toronto 1976.

William Ockham, Opera philosophica et theologica, ed. G. Gál, St. F. Brown et alii, New York 1967 sqq.

—, Elementarium logicae, ed. E. Buytaert, in: *Franciscan Stud.* 25 (1965), 151—276; 26 (1966), 66—173.

William Ockham (?), Tractatus de principiis teologiae, Paris 1936.

Verzeichnis der benutzten Literatur

- Albert, K., Der philosophische Grundgedanke Meister Eckharts, in: *Tijdschrift voor Philosophie* 27 (1965), 320–339.
- , Die ontologische Erfahrung, Ratingen 1974.
- , Exodometaphysik und metaphysische Erfahrung, in: Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, ed. W. P. Eckert, Mainz 1974, 80–96.
- , Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des *Opus tripartitum*, Saarbrücken 1976.
- Allen, E. B., Hervaeux Natalis. An early 'thomist' on the notion of being, in: *Med. Stud.* 22 (1960), 1–14.
- d'Alverny, M.-Th., Anniyya-Anitas, in: *Mélanges offerts à E. Gilson*, Toronto 1959, 59–91.
- André, G. S., Les quodlibeta de Bernard de Trilia, in: *Gregorianum* 2 (1921), 226–265.
- Anzenbacher, A., Analogie und Systemgeschichte, Wien 1978.
- Apel, K.-O., Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 8 (1963).
- Arpe, C., Substantia, in: *Philologus* 44 (1940), 65–78.
- Asiú Palacios, M., Los precedentes musulmanes del *pari de Pascal*, Santander 1920.
- Balthasar, H. U. von, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Einsiedeln 1961 sqq.
- Bange, W., Meister Eckharts Lehre vom göttlichen und geschöpflichen Sein, Limburg 1937.
- Barth, H., Philosophie der Erscheinung I, Basel 1947.
- Barth, T., Zur Grundlegung der Gotteserkenntnis, in: *Wiss. Weish.* 6 (1939).
- , Zum Problem der Eindeutigkeit. Ein Beitrag zum Verständnis ihrer Entwicklung von Aristoteles über Porphyrius, Boethius, Thomas von Aquin nach Duns Scotus, in: *Philos. Jahrb.* 55 (1942), 300–321.
- , De univocatione entis scotisticae intentione necnon valore critico, in: *Antonianum* 28 (1953), 72–110.
- , Das weltliche Sein und seine inneren Gründe bei Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus, in: *Wiss. Weish.* 21 (1958), 170–187.
- , Zur Philosophie des Johannes Duns Scotus. Eine Begegnung mit einem Buch von E. Gilson, in: *Franzisk. Studien* 42 (1960), 197–208.
- , Being, univocity and analogy according to Duns Scotus, in: *John Duns Scotus 1265–1965*, ed. J. K. Ryan, Washington 1965, 210–262.
- Baßler, W., Die Kritik des Thomas von Aquin am ontologischen Gottesbeweis, in: *Franzisk. Studien* 55 (1973), 97–190, 56 (1974), 1–26.
- Baudry, L., *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham*, Etudes des notions fondamentales, Paris 1958.
- Bauer, J., Zum sogenannten virtuellen Unterschied, in: *Salzb. Jahrb. f. Philos.* 7 (1963), 16–24.
- Bauer, M., Johannes Gerson — Begriff und vermittelte Erkenntnis der Wirklichkeit, in: *Franzisk. Studien* 59 (1977), 15–28.
- Bayerschmidt, P., Die Seins- und Formmetaphysik des Heinrich von Gent in ihrer Anwendung auf die Christologie, München 1941.

- Beckmann, J. P., Die Relationen der Identität und Gleichheit nach Johannes Duns Scotus. Untersuchungen zur Ontologie der Beziehung, Bonn 1967.
- , Das Subjekt/Prädikat-Schema und die Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik bei Wilhelm von Ockham, in: Franzisk. Studien 59 (1977), 1–14.
- Behler, E., Die Ewigkeit der Welt. Problemgeschichtliche Untersuchungen zu den Kontroversen um Weltanfang und Weltunendlichkeit in der arabischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters, München u. a. 1965.
- Beierwaltes, W., Der Kommentar zum „Liber de causis“ als neuplatonisches Element in der Philosophie des Thomas von Aquin, in: Philos. Rundschau 11 (1963), 192–215.
- , Deus Oppositio Oppositorum, in: Salzbg. Jahrb. f. Philos. 8 (1964), 175–185.
- , Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik. Frankfurt a. M. 1965, ²1979.
- , Neoplatonica, in: Philos. Rundschau 16 (1969), 130–152.
- , Platonismus und Idealismus, Frankfurt a. M. 1972.
- , Identität und Differenz, Frankfurt 1980.
- Belmond, S., Analogie et univocité d'après J. Duns Scot, in: Et. francisc. N. S. 2 (1951), 173–186.
- Berg, L., Die Analogie-Lehre des hl. Bonaventura, in: Stud. gen. 8 (1955), 662–670.
- Berlinger, R., Der Name Sein, Prolegomena zu Augustins Exodus-Metaphysik, in: Festschrift A. Vetter, Freiburg 1967, 80–94.
- Bérubé, C. — Gieben, S., Guibert de Tournai et Robert Grosseteste. Sources inconnues de la doctrine de l'illumination, in: S. Bonaventura (1274–1974), ed. Collegio S. Bonaventura, Rom 1973, Bd. II, p. 627–642.
- Bettoni, E., Punti di contatto fra la dottrina bonaventuriana dell' illuminazione e la dottrina scotista dell' univocità, in: Antonianum 26 (1951), 519–532.
- , Il processo astrattivo nella concezione di Enrico di Gand, Milano 1954.
- Bigi, V. Ch., Il concetto di „tempo“ in S. Bonaventura et in Giovanni Duns Scoti, in: Studia scholastica-scotistica, Rom 1968, Bd. II, 349–359.
- Bittremieux, J., L'être pur et ses perfections. Une contemplation métaphysique de saint Bonaventure, in: Études Franciscaines 42 (1930), 5–17.
- Blumenberg, H., Pseudoplatonismen in der Naturwissenschaft der frühen Neuzeit, Mainz 1971 (= Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftl. Klasse 1971, nr. 1).
- Bobik, J., Aquinas on Being and Essence, Notre Dame 1965.
- , The Commentary of Conrad of Prussia on the De Ente et Essentia of St. Thomas Aquinas, The Hague 1974.
- Bochénski, I. M., Gedanken zur mathematisch-logischen Analyse der Analogie, in: Studium generale 9 (1956), 121–125.
- Boeder, Ph., Scotus' Teachings according to Ockham
- I. On univocity of being, in: Franciscan Stud. VI (1946) 100–107.
- II. On the natura communis (362–375).
- Bonhoeffer, D., Akt und Sein (1931), München 1956.
- Borak, H., Metaphysischer Aufbau des Seinsbegriffes bei Duns Scotus, in: Wiss. Weish. 28 (1965), 39–54.
- Bormann, K., Zur Frage nach der Seinserkenntnis in dem wahrscheinlich letzten philosophisch-theologischen Werk des Nikolaus v. Kues, dem „Compendium“, in: Arch. f. Geschichte d. Philos. 50 (1968), 181–188.
- Bracken, E. von, Meister Eckhart und Fichte, Würzburg 1943.
- , Meister Eckhart: Legende und Wirklichkeit, Meisenheim am Glan 1972.
- Brampton, C. K., Nominalism and the Law of Parsimony, in: The Modern Schoolman 4 (1963/64), 273–281.
- Braun, E., Peut-on parler d' „Existentialism“ thomiste? Le problème de l'esse chez Saint Thomas, in: Arch. Philos. 22 (1959) 211–226.

- Bredow, G. von, Zum Problem der Analogie bei Thomas von Aquino, in: Franzisk. Stud. 45 (1963), 261—293.
- Breton, S., La déduction thomiste des catégories, in: Rev. philos. Louvain 60 (1962), 5—32.
- Bröcker, W., Platons ontologischer Komparativ, in: Hermes 87 (1959), 415—425.
- Brosch, H., Der Seinsbegriff bei Boethius, Innsbruck 1931.
- Brown, J. V., Sensation in Henry of Ghent, in: Arch. f. Gesch. d. Philos. 53 (1971), 238—266.
- Brown, St., Avicenna and the unity of the concept of being. The interpretations of Henry of Ghent, Duns Scotus, Gerard of Bologna and Peter Aureoli, in: Franc. Stud. 25 (1965), 117—150.
- Brunner, F., L'analogie chez Maître Eckhart, in: Freiburger Zeitschrift f. Philos. und Theol. 16 (1969), 333—349.
- Burrell, D., Analogy and philosophical Language, London 1973.
- Byles, W. E., The Analogy of Being, in: The new Scholasticism 16 (1942), 331—364.
- Cabada-Castro, M., Die Suarezianische Verbegrifflichung des Thomasischen Seins, in: Theol. und Philos. 49 (1974), 324 bis 342.
- Caputo, J. D., The nothingness of the intellect in Meister Eckhart's 'Parisian Questions', in: Thomist 39 (1975), 85 bis 115.
- Carlo, W. E., The Ultimate Reducibility of Essence to Existence in existential Metaphysics, The Hague 1966.
- Carnap, R., Die Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, in: Erkenntnis 2 (1931), 219—241.
- Chavannes, H., L'Analogie entre Dieu et le monde selon Saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth, Paris 1969.
- Chenu, M.-D., Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin, Montreal-Paris 1950.
- Clark, J., Aristotle's feeling for development in philosophy, in: The modern Schoolman 30 (1952), 1—19.
- Clarke, W. M., The Meaning of Participation in St. Thomas, in: Proceedings of the Amer. Cath. Philos. Assoc. 26 (1952), 147—157.
- Copleston, F. C., A History of Medieval Philosophy, London 1972.
- Corvez, M., Existence et essence, in: Rev. thom. 51 (1951), 305 bis 330.
- Crehan, J. H., Analogy of being, in: A Catholic Dictionary of Theology I (1962), 70—80.
- Cronin, T. J., Eternal Truth in the Thought of Suarez and Descartes, in: Modern Schoolman 38 (1961), 269—288, 39 (1962), 23—38.
- Cunningham, F. A., Some presuppositions in Henry of Ghent, in: Pensamiento 25 (1969), 103—143.
- , Richard of Middleton, O. F. M. on esse and essence, in: Franciscan Stud. 30 (1970), 49—76.
- , The 'real distinction' in John Quidort, in: J. Hist. Philos. 8 (1970), 9—28.
- Deku, H., Infinitum prius finito, in: Philos. Jahrb. 62 (1953), 267—284.
- , Possibile logicum, in: Philos. Jahrb. 64 (1956), 1—21.
- , Correctorium Corruptorii, in: Philos. Jahrb. 65 (1957), 58—85.
- , Quod deus sit, in: Philos. Jahrb. 68 (1960), 111—139.
- , Studium Aeternitatis Imitandae, in: Wahrheit, Wert und Sein, Festgabe für Dietrich von Hildebrand, ed. B. Schwarz, Regensburg 1970, 107—126.
- , Christus der erste Marxist? in: Politische Studien 23 (1972), 168—181.
- , De nihilo, in: Rehabilitierung der Philosophie, Festgabe B. Schwarz, ed. D. v. Hildebrand, Regensburg 1974, 55—84.
- , Die Konkurrenzlosigkeit des Christentums, in: Warum ich Christ bin, ed. W. Jens, München 1979, 100—129.

- , Logisierungen. Geschichte und Systematik — eine Betrachtung über Sein und Werden, in: Münchener Theolog. Zeitschrift 32 (1981), 103—125.
- , Formalisierungen, in: Freiburger Zeitschrift für Philos. und Theol. 29 (1982), 46—69.
- Deninger, J. G., Platonische Elemente in Thomas von Aquins Opusculum De ente et essentia, in: Parusia, Festgabe J. Hirschberger, ed. K. Flasch, Frankfurt 1965, 377—391.
- Desharnais, R. P., Reassessing Nominalism: A Note on the Epistemology and Metaphysics of Pierre d'Ailly, in: Franc. Stud. 34 (1974), 296—305.
- Dieu et l'Être. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11. 24, Paris 1978 (Etudes Augustiniennes).
- Dreiling, R. Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanererbischofs Petrus Aureoli, Münster 1913.
- Duhem, P., Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, Bd. I—X, Paris 1954 sqq.
- Dunphy, W., Peter of Auvergne and the twofold efficient cause, in: Med. Stud. 28 (1966), 1—21.
- , Albert and the five causes, in: AHDLM 41 (1966), 7—21.
- Durantel, J., Saint Thomas et le Pseudo-Denis, Paris 1919.

- Ebeling, H., Meister Eckharts Mystik. Studien zu den Geisteskämpfen um die Wende des 13. Jahrhunderts, Stuttgart 1941.
- Echauri, R., Gott und das Sein, in: Transzendenz und Immanenz. Philosophie und Theologie in der veränderten Welt, ed. D. Papenfuss u. J. Söring, Stuttgart 1977, 155—157.

- Fabro, C., Circa la divisione dell'essere in atto et potenza secondo S. Tommaso, in: DTPL 42 (1939), 529—552.
- , La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino, Milano 1939.
- , Il concetto dell'essere e la metafisica, in: Giorn. di metaf. 7 (1952), 661—558.
- , Actualité et originalité de l'esse thomiste, in: Revue Thomiste 1956, 482—507.
- , Dall'essere all'esistente, Morcelliana, Brescia 1957.
- , L'obscurissement de l'esse dans l'école thomiste, in: Revue Thomiste (1958), 443—472.
- , Dall'ente di Aristotele all'esse di S. Tommaso, in: Aquinas 1 (1958), 5—39.
- , La problematica dell' „esse“ tomistico, in: Aquinas 2 (1959), 194—225.
- , Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin, Louvain/Paris 1961.
- Faucon, P., Aspects néoplatoniciens de la doctrine de Saint Thomas d'Aquin, Paris 1975.
- Feckes, K., Das Opusculum des hl. Thomas von Aquin. „De ente et essentia“ im Lichte seiner Kommentare, in: Aus der Geisteswelt des MA, Festschrift M. Grabmann, ed. A. Lang u. a. I, Münster 1935, 667—681.
- Feder, A., Des Aquinaten Kommentar zu Pseudo-Dionysius' „De divinis Nominibus“, in: Scholastik 1 (1926), 321—351.
- Feigl, M., Der Begriff des Wesens und die Verschiedenheit von Wesen und Sein nach „De ente et essentia“ des hl. Thomas von Aquin, in: Philos. Jahrb. 55 (1942), 277—299.
- Fermin, F., La prueba anselmiana de la existencia de Dios vista por Alfonso Vargas de Toledo, in: Ciudad de Dios 174 (1961), 281—308.
- Ferré, F., Language Logic and God, New York 1961.
- de Finance, J., Être et Agir dans la philosophie de Saint Thomas, Rom 1965.
- Fischer, H., Meister Eckhart. Einführung in sein philosophisches Denken, Freiburg-München 1974.
- Fitzpatrick, N. A., Walter Chatton on the univocity of being: a reaction to Peter Aureoli and William Ockham, in: Francisc. Stud. 31 (1971), 88—177.
- Flamigan, Th. M., The use of Analogy in the Summa contra Gentiles, in: The Modern Schoolman 35, 1 (1957), 21—37.

- Flasch, K., *Der Philosophische Ansatz des Anselm von Canterbury im Monologion und sein Verhältnis zum augustinischen Neuplatonismus*, in: *Analecta Anselmiana II* (ed. F. S. Schmitt), Frankfurt 1970, 1–43.
- , *Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg*, in: *Kant-Stud.* 63 (1972), 182–206.
- , *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, Leiden 1973.
- , *Zur Rehabilitation der Relation. Die Theorie der Beziehung bei Johannes Eriugena*, in: *Festgabe Julius Schaaf, Philosophie als Beziehungswissenschaft*, ed. W. F. Niebel, D. Leisegang, Frankfurt 1974, 3–25.
- , *Wesen*, in: *Handbuch philosoph. Grundbegriffe*, ed. H. Krings u. a., 1974, Bd. III, 1687–1693.
- , *Die Intention Meister Eckharts*, in: *Sprache und Begriff, Festschrift für Bruno Liebrucks*, ed. H. Röttges u. a., Meisenheim 1974, 292–318.
- , *Einleitung zu: Dietrich v. Freiberg, Opera omnia, I, II, III*, Hamburg 1977 sqq.
- , *Zum Ursprung der neuzeitlichen Philosophie im späten Mittelalter*, in: *Philos. Jahrb.* 85 (1978), 1–18.
- , *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1980.
- Fliche, A., Martin, V. (ed.), *Histoire de l'église*, Bd. XIII: *Le mouvement doctrinal du XI^e au XIV^e siècle* (A. Forest, F. Van Steenberghen, M. de Gandillac), Paris 1956.
- Fromm, E., *Haben oder Sein* (übertr.: B. Stein), Stuttgart 1976.
- Garrigou-Lagrange, R., *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel*, Paris 1934.
- Geiger, L. B., *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1953.
- , *Philosophie et Spiritualité I*, Paris 1963.
- Geyer, B. (ed.), *Friedrich Ueberweg. Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 2. Teil: *Die patristische und scholastische Philosophie*, Basel-Stuttgart 1958.
- Giardini, F., *Similitudine e principium di assimilazione*, in: *Angelicum* 35 (1958), 300–324.
- Gigon, O., *Die Geschichtlichkeit der Philosophie bei Aristoteles (La Filosofia della Storia della Filosofia)*, in: *Archivio di Filosofia* 16 (1954), 129–150.
- , *Aristoteles/Aristotelismus I*, in: *Theol. Realenzyklopädie III* (1978), 726–768.
- Gilby, Th., *Introduction u. Appendix, zu: St. Thomas Aquinas: Summa Theologiae*, in: *Blackfriars*, Bd. III, 1963, XIX sqq.
- Gilson, E., *Avicenna et le point de départ de Duns Scot*, in: *AHDLMA* 2 (1927), 89–149.
- , *L'Esprit de la Philosophie médiévale*, Paris 1932.
- , *Le christianisme et la tradition philosophique*, in: *Les sciences philos. et theol.* 30 (1941/42), 249–266.
- , *La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne*, in: *AHDLMA* 15 (1946), 55–91.
- , *Notes sur le Vocabulaire de l'être*, in: *Med. Stud.* 8 (1946), 150–158.
- , *L'Être et l'essence*, Paris 1948; 1981.
- , *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1948.
- , *La preuve du 'De ente et essentia'*, in: *Acta III Congressus Thomistici internationalis, Doctor communis* 3 (1950), 257–260.
- , *Maimonide et la Philosophie de l'Exode*, in: *Med. Stud.* 13 (1951), 223–225.
- , *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris 1951.
- , *Les recherches historico-critique et l'avenir de la scolastique*, in: *Antonianum* 26 (1951), 40–48.
- Gilson, E. – Boehner, Ph., *Geschichte der christlichen Philosophie*, Paderborn 1952.
- Gilson, E., *Note sur un texte de Cajétan*, in: *Antonianum* 27 (1952), 377–380.
- , *Being and some Philosophers*, Toronto 1952.
- , *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris 1952.

- , Les maîtres positions de Duns Scot d'après le Prologue de l'Ordinatio, in: *Antonianum* 28 (1953), 7—18.
- , Cajétan et l'existence, in: *Tijdschrift voor filosofie* 15 (1953), 267—286.
- , Cajétan et l'humanisme théologique, in: *AHDLMA* 30 (1955), 113—136.
- , *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London 1955.
- , *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, New York 1956.
- , Notes pour l'histoire de la cause efficiente, in: *AHDLMA* 37 (1962), 7—31.
- , *Virtus essendi*, in: *Med. Stud.* 26 (1964), 1—11.
- , Sur la composition fondamentale de l'être fini, in: *Studia Scholastico-Scotistica*, Rom 1968, III, 183—198.
- , *Eléments d'une métaphysique thomiste de l'être*, in: *AHDLMA* 40 (1973), 7—36.
- , *Quasi Definitio substantiae*, in: *St. Thomas Aquina 1274—1974, Commemorative Studies*, Toronto 1974, I, 111—129.
- , *Index scholastico-cartesien*, Paris 1912 (Neuedition 1979).
- , *La philosophie de St. Bonaventure*, Paris 1924.
- , *Constantes philosophiques de l'être*, ed. J.-F. Courtine, Paris 1983.
- Goddu, A., Wilhelm von Ockhams Kritik des Prinzips „Omne quod movetur ab alio movetur“, in: *Franzisk. Stud.* 62 (1980), 296—308.
- Goergen, A., *Die Lehre von der Analogie nach Kardinal Cajetan und ihr Verhältnis zu Thomas v. Aquin*, 1938.
- Goichon, A. M., *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne)*, Paris 1937.
- Gómez Caffarena, J., *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante (Analecta Gregoriana 93)*, Rom 1958.
- Grabmann, M., *Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII illustratur. Acta hebdomadae thomisticae*, Romae 1924.
- , *Die Lehre des Jakob von Viterbo († 1308) von der Wirklichkeit des göttlichen Seins. Beitrag zum Streit über das Sein Gottes zur Zeit Meister Eckharts*, in: *Mtl. Geistesleben*, München 1936, II, 490—511.
- , *Der Metaphysikkommentar des Augustinus Triumphus von Ancona († 1328)*, in: *Scholastik* 16 (1941), 11—23.
- , *Geschichte der scholastischen Methode*, 2 Bde, Darmstadt 1956.
- , *Der Belgische Thomist Johannes Tinctoris († 1406) und die Entstehung des Kommentars zur „Summa Theologiae“ des Hl. Thomas von Aquin*, in: *Studia Mediaevalia*, Festgabe R. M. Martin, Brügge 1948, 406—436.
- , *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, München 1926.
- Gredt, J., *Die aristotelisch-thomistische Philosophie*, Freiburg 1935.
- Hadot, P., *Forma essendi. Interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce*, in: *Les études classiques* 38 (1970), 143—156.
- Harrison, F. R., *The Cajetan Tradition of Analogy*, in: *Franc. Stud.* 23 (1963), 179—204.
- Haubst, R., *Zum Fortleben Alberts des Großen bei Heymerich von Kamp und Nikolaus von Kues*, in: *Studia Albertina (Festschrift B. Geyer)*, ed. H. Ostlender, München 1952, 420 bis 447.
- Hedwig, K., *Forschungsübersicht: Arbeiten zur scholastischen Allegorie — Metaphysik — Optik*, in: *Philos. Jahrb.* 84 (1977), 102—126.
- Hegyí, J., *Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin, Capreolus — Silvester von Ferrara — Cajetan*, München 1959.
- Heiman, A. J., *Essence and Esse according to Jean Quidort*, in: *Med. Stud.* 15 (1953), 137—146.

- , Two Questions Concerning the Esse of Creatures in the Doctrine of Jean Quidort, in: *An E. Gilson Tribute*, ed. Ch. J. O'Neil, Milwaukee 1959, 51–67.
- Heinzmann, R., Thomas von Aquin, in: *Klassiker der Philosophie*, ed. O. Höffe, Bd. I, München (1981), 198–219.
- Henrich, D., *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen 1960.
- Herrlin, O., The Ontological Proof in Thomistic and Kantian Interpretation, in: *Uppsala Universitets Arsskrift* 9 (1950).
- Heyse, H., *Der Begriff der Ganzheit und die kantische Philosophie*, München 1927.
- Hirschberger, J., Paronymie und Analogie bei Aristoteles, in: *Philos. Jahrb.* 68 (1960), 191–203.
- , *Geschichte der Philosophie*. 2 Bde., Freiburg 1965.
- Hocedez, E. *Quaestio de Unico Esse in Christo a Doctoribus Saeculi XIII Disputata*, Textus et Documenta, Series Theologica, Rom 1933.
- Hödl, L., Metaphysik und Mystik im Denken des Meister Eckhart, in: *Zeitschrift für kath. Theol.* 82 (1960), 257–274.
- , Neue Begriffe der Seinserkenntnis im Einflußbereich des Heinrich von Gent, in: *die Metaphysik im MA (Miscellanea Mediaevalia II)*, Berlin, ed. Hilpert (1963), 607–615.
- , Über die averroistische Wende der lateinischen Philosophie des Mittelalters im 13. Jahrhundert, in: *RThAM* 39 (1972), 171–204.
- Hölscher, U., *Der Sinn von Sein in der älteren griechischen Philosophie*, Heidelberg 1976.
- Hoeres, W., *Der Wille als reine Vollkommenheit*, München 1962.
- , Sein und Wesen als Ziel des Erkennens und der Nominalismus als Denkmöglichkeit, in: *Salzburger Jahrb. f. Philosophie VIII/1964*.
- , Fr. Suarez and the teaching of John Duns Scotus on univocatio entis, in: *Studies in Philosophy and the History of Philosophy* 3 (1965), 276.
- , Wesen und Dasein bei Heinrich von Gent und Duns Scotus, in: *Franzisk. Stud.* 47 (1965), 121–186.
- , Platonismus und Gegebenheit bei Duns Scotus, in: *Studia Scholastico-Scotistica* 1. *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, Rom 1968, Bd. I, 139–168.
- Hof, H., *Scintilla animae. Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie*, Lund-Bonn 1952.
- Honnfelder, L., Die Lehre von der doppelten Ratitudo entis und ihre Bedeutung für die Metaphysik des Johannes Duns Scotus, in: *Studia Scholastico-Scotistica*, Romae 1972, 661–671.
- , *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, BGPhThMA, NF 16, Münster 1979.
- Hook, S., *The Quest for Being*, London 1961.
- Hübener, W., *Idea extra artificem*, in: *Festschrift O. von Simson* 1977, 27 sqq.
- Imbach, R., *Intellectus in deum ascensus. Philosophische Bemerkungen zu einer Veröffentlichung über Grundfragen der Mystik*, *Freiburger Zeitschrift für Philos. und Theol.* 23 (1976), 198–209.
- , *Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und den Pariser Quaestionen Meister Eckharts*, Freiburg (Schweiz) 1976.
- , *Gravis iactura verae doctrinae. Prolegomena zu einer Interpretation der Schrift De ente et essentia* Dietrichs von Freiberg O. P., *Freiburger Zeitschrift f. Philosophie und Theologie* 26 (1979), 369–425.
- , Wilhelm Ockham, in: *Klassiker der Philosophie*, ed. O. Höffe, Bd. I München 1981, 220–244.
- Innocenti U. degl', La distinzione reale nel 'De ente et essentia' di s. Tommaso, in: *Doctor communis* 10 (1957), 165–173.

- Jaspers, K., *Die großen Philosophen*, München 1957.
- , *Notizen zu Martin Heidegger*, München 1978, ed. H. Saner.
- Jolivet, R., *La Notion de substance. Essai historique et critique sur le développement des doctrines d'Aristote à nos jours*, Paris 1929.
- Kahn, Ch., *The verb „be“ in Ancient Greek*, Dordrecht-Boston 1973.
- Kamlah, W., *Aristoteles' Wissenschaft vom Seienden als Seienden und die gegenwärtige Ontologie*, in: *Arch. f. Gesch. der Philos.* 49 (1967), 2699297.
- Katann, O., *Meister Eckharts Gleichnis vom Spiegelbild und die Lehre von der Partizipation*, in: *Jahrbuch für mystische Theologie* 7 (1961), 89—109.
- Kelly, G. F., *Meister Eckhart's doctrine of the Divine Subjectivity*, in: *Downside Review* 76 (1958), 65—103.
- Klibanski, R., *Standing on the Shoulders of Giants*, in: *Isis* 26 (1926), 147—149.
- Klubertanz, G. P., *Esse and Existere in St. Bonaventure*, in: *Med. Stud* 8 (1946), 169—188.
- , *St. Thomas Aquinas on Analogy: A Textual Analysis and Systematic Synthesis*, Chicago 1960.
- Kluxen, W., *Bedeutung und Funktion der Allgemeinbegriffe in thomistischem und skotistischem Denken*, in: *De doctrina Ioannis Duns Scoti (Studia scholastico-Scotistica 2)*, II, Rom 1968, 229—240.
- , *Analogie*, in: *Hist. Wörterbuch der Philosophie I* (1971), 214—227.
- , *Thomas v. Aquin*, in: *Grundprobleme der großen Philosophen*, ed. J. Speck, Göttingen 1972, 177—220.
- , *Welterfahrung und Gottesbeweis. Eine Studie zum 'Tractatus de primo principio' des Johannes Duns Scotus*, in: *Studia Scholastico-Scotistica 5* (1972), 47—59.
- Knowles, D., *A Characteristic of the Mental Climate of the fourteenth Century*, in: *Mélanges offerts à E. Gilson*, Toronto 1959, 315—325.
- , *The Evolution of Medieval Thought*, London 1963.
- Koch, J., *Zur Analogielehre Meister Eckharts*, in: *Mélanges offerts à E. Gilson*, Toronto 1959, 327—350.
- , *Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter*, in: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, ed. W. Beierwaltes, Darmstadt 1969, 317—342.
- Kohls, E.-W., *Einen Autor besser verstehen als er sich selbst verstanden hat*, in: *Theol. Zeitschrift* 26 (1970), 321—337.
- Kremer, K., *Die Anschauung des Ammonius (Hermeiou)—Schule über den Wirklichkeitscharakter des Intelligiblen*, in: *Philos. Jahrb.* 69 (1961), 46—63.
- , *Meister Eckharts Stellungnahme zum Schöpfungsgedanken*, in: *Trierer Theol. Zeitschrift* 74 (1965), 65—82.
- , *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1966; 1971.
- , *Gott und Welt in der klassischen Metaphysik*, Stuttgart 1969.
- , *Emanation*, in: *HWPPh II* (1972), 445—448.
- Krings, H., *Wie ist Analogie möglich*, in: *Gott und Welt*, Festgabe K. Rahner (ed. J. B. Metz u. a.), Freiburg 1964 I, 97—110.
- Kuhn, H., *Platon und die Grenze philosophischer Mitteilung*, in: *Idee und Zahl*, ed. H. G. Gadamer, W. Schadewaldt, Heidelberg 1968, 151—173.
- , *Rezension zu J. Owens 'The doctrine of being'*, in: *Gnomon* 40 (1968), 139—147.
- Lakebrink, B., *Klassische Metaphysik*, Freiburg 1967.
- , *Analektik und Dialektik. Zur Methode des Thomistischen und Hegelschen Denkens*, in: *St. Thomas Aquinas Commemorative Studies* (ed. E. Gilson u. a.), Toronto 1974, II, 459—487.

- , Die thomistische Lehre vom Sein des Seienden im Gegensatz zu ihrer existentialen und dialektischen Umdeutung, in: Thomas v. Aquin, Interpretation und Rezeption, Mainz 1974, 48—79.
- Leff, G., William of Ockham. The metamorphosis of scholastic discourse, Manchester 1975.
- de Libera, A., Le problème de l'être chez Maître Eckhart: Logique et métaphysique de l'analogie (Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, 4), Genève 1980.
- Lossky, V., Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart, Paris 1960.
- Lotz, J. B., Das Sein selbst und das subsistierende Sein nach Thomas von Aquin, in: M. Heidegger zum siebzigsten Geburtstag, Tübingen 1959, 180—194.
- Lübbe, H., Philosophiegeschichte als Philosophie, in: Einsichten, Festschrift G. Krüger, ed. K. Oehler, R. Schaeffler, Frankfurt 1962.
- Lyttkens, H., The Analogy between God and the World: An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino, Uppsala 1953.
- , Bedeutung der Gottesprädikate bei Thomas v. Aquin, in: Philos. Essays dedicated to G. Aspelin, Lund 1963, 76—96.
- Macken, R., La théorie d'illumination divine dans la philosophie d'Henri de Gand, in: Rech. Theol. anc. et méd. 39 (1972), 82—112.
- Magno J. A., Ockham's Extreme Nominalism, in: The Thomist 43 (1979), 414—449.
- Maier, A., Das Problem der Evidenz in der Philosophie des 14. Jahrhunderts, in: Ausgehendes Mittelalter II, Rom 1967, 367—418.
- Mandonnet, P., Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence, 1276—1287, in: Revue thomiste 18 (1910), 741—765.
- Manser, G. M., Das Wesen des Thomismus, Freiburg 1949.
- Manthey, Fr., Die Sprachphilosophie des hl. Thomas von Aquin und ihre Anwendung auf Probleme der Theologie, Paderborn 1937.
- Marc, A., L'idée de l'être chez saint Thomas et dans la Scolastique postérieure, in: Archives de Philosophie 10 (1933).
- Marcel, G., Le mystère de l'être, Paris 1951.
- , Journal métaphysique, Paris 1935.
- Marimón, B. R., El concepto del ser, primer principio del entendimiento en Santo Tomás de Aquino, in: Est. filos. 27 (1978), 127—135.
- Maritain, J., Les degrés du savoir. Distinguer pour unir, Paris 1932.
- , Court traité de l'existence et de l'existant, Paris 1947.
- , A Preface to Metaphysics, New York 1958.
- Martin, G., Ist Ockhams Relationstheorie Nominalismus? in: Franz. Stud. 32 (1950), 31—49.
- Marx, W., Einführung in Aristoteles' Theorie vom Seienden, Freiburg 1972.
- Mascall, R. J., The Analogy of Proportion according to the Metaphysics of St. Thomas, in: The Modern Schoolman 35 (1958), 91—105.
- , A Note on Essence and Existence, in: The New Scholasticism 45 (1971), 491—494.
- Maurer, A., Esse and Essentia in the Metaphysics of Siger of Brabant, in: Mediaeval Stud. 8 (1946), 68—85.
- , Henry of Ghent and the Unity of Man, in: Med. Stud. 10 (1948), 1—20.
- , Ens diminutum: a Note on its Origin and Meaning, in: Med. Stud. 12 (1950), 216—222.
- , Form and Essence in the Philosophy of St. Thomas, in: Med. Stud. 13 (1951), 165—176.
- , Henry of Harclay's Question on the Univocity of Being, in: Med. Stud. 16 (1954), 1—18.
- , John of Jandun and the Divine Causality, in: Med. Stud. 17 (1955), 185—207.
- , The 'De Quidditatibus Entium' of Dietrich of Freiberg and its Criticism of Thomistic Metaphysics, in: Med. Stud. 18 (1956), 173—203.
- , Henry of Harclay's Questions on Immortality, in: Med. Stud. 19 (1957), 79—107.
- , Medieval Philosophy, New York 1964.
- , (ed.), Thomas Aquinas. On Being and Essence, Toronto 1968.

- , *Master Eckhart. Parisian Questions and Prologues*. Translated with an Introduction and Notes, Toronto 1974.
- McGowan, J. K., *The Existence and Essence of God in Gerard of Bologna's Summa Theologicae*, in: *Carmelus* 14 (1967), 197–241.
- MacIntyre, A., *Being*, in: *Encyclopaedia of Philosophy* I (1972), 273–277.
- McInerney, R., *The Logic of Analogy*, in: *The New Scholasticism* 31 (1957), 149–171.
- , *Scotus and Univocity*, in: *De Doctrina Ioannis Duns Scoti*, II, 1968, 115–121.
- , *The 'ratio communis' of the analogous name*, in: *Laval theolog. et philos.* 18 (1962), 9–34.
- , *Studies in Analogy*, The Hague 1968.
- Meinhardt, H., *Idee*, in: *Hist. Wb d. Philos.* IV (1976), 55–65.
- , *Teilhabe bei Platon*, München 1968.
- Menges, M., *The Concept of Univocity regarding the Predication of God and Creature according to William Ockham*, New York 1952.
- Metz, J. B., *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquino*, München 1962.
- Meyer, A., *Thomas v. Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung*, Paderborn 1961.
- Miethke, J., *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969.
- Minges, P., *Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über die Univokation des Seinsbegriffes*, in: *Philos. Jahrb.* 20 (1907), 306–323.
- Mojsisch, B., *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, Hamburg 1977.
- , *Meister Eckhart, Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg 1983.
- Monahan, H. P., *The Subject of Metaphysics for Peter of Auvergne*, in: *Med. Stud.* 16 (1954), 118–130.
- Mondin, B., *Il principio 'omne agens agit simile sibi' e l'analogia dei nomi divini nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino*, in: *Div. Thomas (F)* 63 (1960), 336–348.
- , *The Principle of Analogy*, The Hague 1963.
- Montagnes, B., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Louvain 1963.
- Morard, M. S., *Ist, istic, istikeit bei Meister Eckhart*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philos. und Theol.* 3 (1956), 169–186.
- Moreau, J., *L'être et l'essence dans la philosophie d'Aristote*, in: *Autour d'Aristote*, Louvain 1955, 181–204.
- Mühlen, H., *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus*, Werl 1954.
- Muller-Thym, B. J., *The Establishment of the University of Being in the Doctrine of Meister Eckhart of Hochheim*, New York 1939.
- Nambara, M., *Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und ihre Entsprechungen im Buddhismus*, in: *Archiv f. Begriffsgeschichte* 6 (1960), 143–277.
- Nash, P. W., *Giles of Rome on Boethius' 'Diversum est esse et id quod est'*, in: *Med. Stud.* 12 (1950), 57–91.
- , *Giles of Rome, Auditor and Critic of St. Thomas*, in: *The Modern Schoolman* 28 (1950), 1–20.
- , *The Meaning of Est in the Sentences (1152–1160) of Robert Melun*, in: *Med. Stud.* 14 (1952), 129–142.
- , *The Accidentality of Esse according to Giles of Rome*, in: *Gregorianum* 38 (1957), 103–115.
- Nicolas, J.-H., *Dieu connu comme inconnu*, Paris 1966.
- Nicoletti, E., *'Existencia' e 'actus essendi' in S. Tommaso*, in: *Aquinas* 1 (1958), 241–267.

- O'Brien, A. J. Duns Scotus' teaching in the distinction between essence and existence, in: *The New Scholast.* 38 (1964), 61–77.
- O'Connor, E. D., The Scientific character of theology according to Scotus, in: *Studia scholastico-scotistica*, Bd. III, 3–50.
- Oehler, K., Das Aristotelische Argument: Ein Mensch zeugt einen Menschen. Zum Problem der Prinzipienfindung des Aristoteles, in: *Festschrift G. Krüger, Einsichten* (ed. K. Oehler, R. Schaeffler), Frankfurt 1962, 230 sqq.).
- Oeing-Hanhoff, L., Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des Hl. Thomas von Aquin, in: *BGPhThM* 37, 3, Münster 1953.
- , Wesensphilosophie und thomistische Metaphysik, in: *Theologische Revue* 50 (1954), 201–218.
- , Über den Fortschritt der Philosophie-Geschichte und Stand des Problems, in: *Die Philos. und die Frage nach dem Fortschritt*, ed. H. Kuhn, F. Wiedmann, München 1964, 73–106.
- O'Neill, M. S., Some Remarks on the Analogy of God and Creatures in St. Thomas Aquinas, in: *Med. Stud.* 23 (1961), 206–215.
- O'Shaughnessy, Th., St. Thomas's Changing Estimate of Avicenna's Teaching on Existence as an Accident, in: *Mod. Schoolman* 36 (1958), 245–260.
- Owens, J., Up to What Point is God included in the Metaphysics of Duns Scotus, in: *Med. Stud.* 10 (1948), 163–177.
- , Common Nature. A Point of Comparison between Thomistic and Scotistic Metaphysics, in: *Med. Stud.* 19 (1957), 1–14.
- , The Accidental and Essential Character of Being in the Doctrine of St. Thomas Aquinas, in: *Med. Stud.* 20 (1958), 1–40.
- , Analogy as a Thomistic Approach to Being, in: *Med. Stud.* 24 (1962), 303–322.
- , Quiddity and Real Distinction in St. Thomas Aquinas, in: *Med. Stud.* 27 (1965), 1–22.
- , „Ignorare“ and Existence, in: *The New Scholasticism* 46 (1972), 210–219.
- , The Content of Existence, in: *Logic and Ontology*, ed. M. K. Munitz, New York 1973, 21–35.
- , The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'. A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought, 3. ed. Toronto 1978.
- Pagnoni-Sturlese, M. R., A propos du néoplatonisme d'Albert le Grand. Aventures et mésaventures de quelques textes d'Albert dans le Commentaire sur Proclus de Berthold de Moosburg, in: *Arch. de Philos.* 43 (1980), 635–654.
- Pannenberg, W., Analogie und Offenbarung. Eine kritische Untersuchung der Geschichte des Analogiebegriffs in der Gotteserkenntnis (Masch. schr.), Heidelberg 1955.
- , Akt und Sein im Mittelalter, in: *Kerygma und Dogma* 7 (1961), 197–220.
- , Analogie und Doxologie, in: *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1971, 181–201.
- Paqué, R., Das Pariser Nominalistenstatut. Zur Entstehung des Realitätsbegriffs der neuzeitlichen Naturwissenschaft, Berlin 1970.
- Pattin, A., De verhouding tussen zijn en wezenheid en de transcendentale relatie in de 2^e helft der XIII^e eeuw, Brüssel 1955.
- Paulus, J., Henri de Gand et l'argument ontologique, in: *AHDLMA* 10 (1936), 265–323.
- , Henri le Gand, essai sur les tendances de sa métaphysique, Paris 1938.
- , Les Disputes d'Henri de Gand et Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et existence, in: *AHDLMA* 13 (1942), 323–358.
- Pegis, A., A Note on St. Thomas, *Summa theologica*, I, 44, 1–2, in: *Med. Stud.* 8 (1946), 159–168.

- , Toward a New Way to God. Henry of Ghent, in: *Med. Stud.* 30 (1968), 226–247; 31 (1969), 93–116; 33 (1971), 158–179.
- Pieper, J., *Hinführung zu Thomas v. Aquin*, München 1958.
- , ‚Scholastik‘. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie, München 1960.
- , *Über die platonischen Mythen*, München 1965.
- Pinborg, J., *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter*, München 1966.
- , *Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Überblick*, Stuttgart 1972.
- Plott, J. C., Eckhart as Ontologist, in: *Anglican theolog. Rev.* 29 (1947), 34–41.
- Pouillon, H., La beauté, propriété transcendente chez les scolastiques (1220–1270), in: *AHDLM* 14 (1946), 263–301.
- Prantl, C., *Geschichte der Logik im Abendlande*, 21927, Darmstadt 1957.
- Prentice, R., Univocity and Analogy according to Scotus's super libros elenchorum Aristotelis, in: *AHDLM* 35 (1968), 39–64.
- Prezioso, A. F., La teoria dell'essere apparente nelle gnoseologia di Pietro Aureolo, O. F. M. († 1322), in: *Studi Francescani* 47 (1950), 15–43.
- , La critica di Duns Scotus all'ontologismo di Enrico di Gand, Padova 1961.
- , Essenza ed esistenza in Pietro Aureolo, in: *Rassegna di scienze filosofiche* 18 (1965), 104–125.
- Przedzicki, J., Thomas of Sutton's Critique on the Doctrine of Univocity, in: *An E. Gilson Tribute*, ed. O'Neill 1959, 189–208.
- Puntel, L. B., Die Seinsmetaphysik Thomas von Aquins und die dialektisch-spekulative Logik Hegels, in: *Theol. u. Philos.* 49 (1974), 343–374.
- Queneau, G., Origine de la sentence ‚Intellectus speculativus extensione fit practicus‘ et date du Commentaire du ‚De anima‘ de S. Albert le Grand, in: *Rech. Théol. auc. et med.* 21 (1954), 307–312.
- Quine, W. V., *The Ways of Paradox and other essays*, Harvard 21976.
- Quint, J., *Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate*, München 1955 (Einleitung 9–50).
- Ralfs, G., *Lebensformen des Geistes*, in: (Kant-Studien Erg. H. 86), Köln 1964.
- Ramirez, B., La univocidad del ser en L. Lavelle a partir de Escoto, in: *Franciscanum* 8 (1966), 44–75.
- Reding, M., *Die Struktur des Thomismus*, Freiburg 1974.
- Reilly, J. P., Thomas of York on the Efficacy of Secondary Causes, in: *Med. Stud.* 15 (1953), 225–233.
- Ritter, J., Aristoteles und die Vorsokratiker, in: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt 1969, 34–56.
- Roberts, R. N., A Chimera is a Chimera: a Medieval Tautology (Buridan), in: *J. Hist. Ideas* 21 (1960), 279 sqq.
- Röttgers, K., *Dialektik*, in: *HWPh* II, 1972, 184–189.
- Rombach, H., *Substanz System Struktur*, Freiburg 1965.
- Roos, H., Zur Begriffsgeschichte des Terminus ‚apparens‘ in den logischen Schriften des ausgehenden 13. Jahrhunderts, in: *Virtus politica*, Festgabe A. Hufnagel, ed. J. Möller, Stuttgart 1974, 323–334.
- Roques, R., *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon de Pseudo-Denys*, Paris 1954.
- Ruello, F., L'analogie de l'être selon Jacques de Viterbe, qdl. I, 1, in: *Augustiana* 20 (1970), 145–180.
- Russell, B., *Logical Atomism* (1924), in: *Logic and Knowledge*, ed. R. Ch. Marsh, London 1956.

- Saffrey, H.-D., *L'état actuel des recherches sur le liber de causis comme source de la métaphysique au moyen âge*. *Miscellanea Mediaevalia* II: Die Metaphysik im Mittelalter, ed. P. Wilpert, Berlin 1963, 267–281.
- Saliba, D., *Études sur la métaphysique d'Avicenne*, Paris 1927.
- Saranyana, J. I., *Sobre la contribución de Alberto Magno a la doctrina del 'actus essendi'*, in: *Miscellanea Mediaevalia*, ed. A. Zimmermann XIV (1981), 41–49.
- Sartre, J. P., *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris ³³1950.
- Scheltens, G., *Die thomistische Analogie-Lehre und die Univozitätslehre* J. Duns Scotus, in: *Franzisk. Stud.* 47 (1965), 315–338.
- Schillebeeckx, E., *Das nicht-begriffliche Erkenntnismoment in unserer Gotteserkenntnis nach Thomas v. Aquin*, in: *Offenbarung und Theologie*, I, Mainz 1965, 225–260.
- Schindele, St., *Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik*, München 1900.
- Schmaus, M., *Die Quästio des Petrus Sutton über die Univocation des Seins*, in: *Collectanea Franciscana* 3 (1933), 5–25.
- Schmoltdt, B., *Die deutsche Begriffssprache Meister Eckharts. Studien zur philosophischen Terminologie des Mittelhochdeutschen*, Heidelberg 1954.
- Schneider J., *Einleitung*, zu: Thomas von Sutton, *Quaestiones ordinariae*, München 1977.
- Schneider, M., *Der angebliche philosophische Essentialismus des Suárez*, in: *Wiss. u. Weish.* 24 (1961/1), 40–68.
- Schönberger, R., *Nomina divina. Zur theologischen Semantik bei Thomas von Aquin* (*Europäische Hochschulschriften* XX, 72), Frankfurt a. M. 1981.
- Schrimpf, G., *Die Axiomenschrift des Boethius (De Hebdomadibus) als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters*, Leiden 1966.
- Schürmann, R., *Meister Eckhart, Mystic and Philosopher*, London 1978.
- Schulz, W., *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1957.
- Seidl, H., *Zur Seinsfrage bei Aristoteles und Heidegger*, in: *Zeitschrift f. philos. Forschung* 30 (1976), 203–226.
- , *Einleitung und Kommentar zu: Aristoteles, Metaphysik*, 2 Bde, Hamburg 1978. 1980.
- Seigfried, H., *Kant's thesis about being anticipated by Suarez*, in: *Proc. of the Int. Kant Congr.*, ed. L. W. Beck, Dordrecht 1972, 510–520.
- Sertillanges, A.-D., *S. Thomas d'Aquin*, Paris 1912.
- Sharp, D. E., *Thomas of Sutton*, in: *Rev. néoscholastique de Philos.*, 37 (1934), 89–104; 219–233.
- Shirrel, C. L., *The univocity of the concept of being in the philosophy of John Duns Scotus*, Washington 1942.
- Siewerth, G., *Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von Aquin*, Salzburg 1958.
- , *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln 1959.
- , *Die Analogie des Seienden*, Einsiedeln 1965.
- Sladeczek, F. M., *Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem hl. Thomas von Aquin*, in: *Scholastik* 5 (1930), 523–550; 192–209.
- Sluga, H. D., *Gottlob Frege*, London 1980.
- Spaemann, R., *Zur Frage der Notwendigkeit des Schöpfungswillens Gottes*, in: *Philos. Jahrb.* 60 (1950), 88–92.
- , *Die Schwindsucht des Spinoza*, in: *Wort und Wahrheit* 8 (1953), 787–790.
- , *Philosophie zwischen Metaphysik und Geschichte: Philosophische Strömungen im heutigen Deutschland*, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* 1 (1959), 290 bis 313.
- , *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*, Stuttgart 1963.
- , *Natur*, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, ed. H. Krings u. a., München 1973, II, 956–969.
- , *Philosophie als institutionalisierte Naivität*, in: *Philos. Jahrb.* 81 (1974), 139–142.

- , Zur Kritik der politischen Utopie, Stuttgart 1977.
- , Einsprüche. Christliche Reden, Einsiedeln 1977.
- , Der Streit der Philosophen, in: Wozu Philosophie? ed. H. Lübke, Berlin 1978, 91—106.
- , Rousseau — Bürger ohne Vaterland, München 1980.
- Spaemann, R. — Löw, R., Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens, München 1981.
- , Moralische Grundbegriffe, München 1982.
- , Philosophische Essays, Stuttgart 1983.
- Splett, J. — Puntel, L. B., Analogie entis, in: Sacramentum Mundi, I (1967), 123—133.
- Sprengard, K. A., Systematisch-historische Untersuchungen zur Philosophie des XIV. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Kritik an der herrschenden spätscholastischen Mediaevistik, 2 Bde, Bonn, 1967/8.
- Stallmach, J., Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit, Meisenheim 1959.
- , Seinsdenken bei Thomas von Aquin und Heidegger, in: Hochland 60 (1967), 1—13.
- , Der ‚actus essendi‘ bei Thomas von Aquin und das Denken der ‚ontologischen Differenz‘, in: Arch. Gesch. Philos. 50 (1968), 134—144.
- Stegmaier, W., Substanz. Grundbegriff der Metaphysik, Stuttgart 1967.
- Stegmüller, W., Sprache und Logik, in: studium generale 9 (1956), 57—77.
- , Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Stuttgart ³1965.
- Suárez, G., El pensamiento di Egidio Romano, en torno a la distinción de esencia y existencia, in: Ciencia tom. 75 (1948), 66—99; 230—272.
- Sudbrack, J., Wege zur Gottesmystik, Einsiedeln 1980.
- Sweeny, L., Doctrine of Creation in Liber de causis, in: An Et. Gilson Tribute, ed. O'Neill, Toronto 1959, 274—289.
- , Existence/Essence in Thomas Aquinas's early writings, in: Proc. of the Amer. Cath. Philos. Assoc. 37 (1963), 97—131.

- Theissing, H., Glaube und Theologie bei Robert Cowton OFM., Münster 1969 (BGPhThMA 42, 3).
- Trabold, C., Das ‚esse actualis existentiae‘ nach Johannes Quidort von Paris, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 5 (1978), 3—36.
- , Johannes Quidort und das Dictum ‚forma dat esse‘, eb., 156—177.
- , Der Seinsbegriff bei Johannes Quidort, eb., 404—442.
- Track, J., Analogie, in: Theologische Realenzyklopädie, II (1978), 625—650.
- Trapé, G., L'esse partecipato e distinzione reale in Egidio Romano (Ipsum esse simplex, esse participatum compositum), in: Aquinas 12 (1969), 443—468.
- Trouillard, J., Agir par son être même, in: Rech. sc. rel. 32 (1958), 347 sqq.
- Tugendhat, E., Die sprachanalytische Kritik der Ontologie, in: Das Problem der Sprache, ed. H.-G. Gadamer, München 1967, 483—493.
- , Die Seinsfrage und ihre sprachliche Grundlage, in: Philos. Rundschau 24 (1977), 161—176.
- , Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, Frankfurt ²1979.

- Van dem Bergh, S., Anniyya, in: Encyclopaedia of Islam, I (1960), 512 sq.
- Van Steenberghen, F., Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites, 2 Bde, Louvain 1930. 1942.
- , La composition constitutive de l'être fini, in: Rev. néoscol. de Philos. 41 (1938), 489—518.
- , Le problème de l'existence de Dieu dans le ‚De ente et essentia‘ de saint Thomas d'Aquin, in: Mélanges Joseph de Ghellink S. J., Gembloux 1951, II, 837—847.
- , Maître Siger de Brabant, Louvain 1977.

- Vona, P. di, Forma ed atto d'essere nel 'De ente et essentia' di S. Tommaso d'Aquino, in: *Acme* 7 (1954), 107–142.
- Vollrath, E., Die These der Metaphysik. Zur Gestalt der Metaphysik bei Aristoteles, Kant und Hegel, Wuppertal 1969.
- , Aristoteles: Das Problem der Substanz, in: J. Speck (ed.), *Grundprobleme der großen Philosophen*, Göttingen 1978, 84–128.
- Wackerzapp, H., Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440–1450), Münster 1962.
- Wagner, H., Existenz, Analogie und Dialektik I, München 1953.
- , Über das aristotelische *τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς*, in: *Kant-St.* 53 (1961/62), 75–91.
- Waldschütz, E., Meister Eckhart. Eine philosophische Interpretation der Traktate, Bonn 1978.
- Watson, S. Y., Univocity and Analogy of Being in the Philosophy of Duns Scotus, in: *Proc. Amer. cath. philos. Assoc.* 32 (1958), 189–206.
- Weier, W., Seinsteilhabe und Sinnsteilhabe, in: *Salzburger Jahrb. f. Philos.* 8 (1964), 93–114.
- Weiß, P., Being, Essence and Existence, in: *Review of Metaphysics* 1 (1947), 69–92.
- Wells, N. J., Capreolus on Essence and Existence, in: *The Modern Schoolman* 38 (1960), 1–24.
- Welte, B., Meister Eckhart als Aristoteliker, in: *Philos. Jahrb.* 69 (1961/2), 64–74. Auch in: *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg 1965, 197–210.
- , Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken, Freiburg 1979.
- Werner, H.-J., Die Ermöglichung des endlichen Seins nach Johannes Duns Scotus, Frankfurt/M.-Bonn 1974.
- Wieland, G., Untersuchungen zum Seinsbegriff im Metaphysikkommentar Alberts des Großen, Münster 1972.
- Wingell, A. E., Vivere viventibus est esse in Aristotle and St. Thomas, in: *The Modern Schoolman* 38 (1961), 85–120.
- Wippel, J. F., Godfrey of Fontaines and the real distinction between essence and existence, in: *Traditio* 20 (1964), 385–410.
- , Godfrey of Fontaines and the act-potency-axiom, in: *J. Hist. Philos.* 11 (1973), 299–317.
- , Godfrey of Fontaines and Henry of Ghent's theory of intentional distinction between essence and existence, in: *Sapientia procerum amore. Mélanges Médiévistes offerts à Dom J.-P. Müller, Studia Anselmiana* 63 (Rom 1974), 289–321.
- , Aquinas's route to the real distinction: A note on 'De ente et essentia', in: *The Thomist* 43 (1979), 279–295.
- , Essence and existence, in: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. N. Kretzman u. a., London 1982, 385–410.
- , *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines. A Study in Late Thirteenth-Century Philosophy*, Washington 1981.
- Wolfson, H. A., Saint Thomas on divine attributes, in: *Mélanges offerts à Et. Gilson*, Toronto 1959, 673–700.
- Wolter, A. B., *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, New York 1946.
- Zimmermann, A., *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, Leiden/Köln 1965.
- , Allgemeine Metaphysik und Teilmetaphysik nach einem anonymen Kommentar zur aristotelischen *Ersten Philosophie* aus dem 14. Jahrhundert, in: *Arch. Gesch. Philos.* 48 (1966), 190–206.
- , *Ipsum enim 'est' nihil est* (Aristoteles, *Periherm.* I, c.3). Thomas von Aquin über die Bedeutung der Kopula, in: *Miscellanea Mediaevalia* VIII (1971), 282–295.

- , Die Quaestio über Wesen und Sein aus einem anonymen Metaphysik-Kommentar des späten 13. Jahrhunderts, in: *Med. Philos. Polon.* 16 (1971), 3–23.
- , Analogie und univoke Bedeutung des Terminus ‚ens‘ nach einem anonymen Metaphysik-kommentar des 14. Jahrhunderts, in: *Studia Scholastico-Scotistica*, Rom 1972, 723–730.
- Zum Brunn, E., Maître Eckhart et le nom inconnu de l'âme, in: *Archives de Philos.* 43 (1980), 655–666.

Personenregister

- Adorno Th. W. 3
- Ägidius Romanus 13, 14, 35, 57, 64, 82,
90, 159, 226, 252, 253, 266, 294, 295,
296–305, 306, 312, 313, 315, 316, 317,
335, 336, 343, 348, 349, 360, 384
- Aischylos 63, 87
- Alanus ab Insulis 3, 69, 167, 277
- Albert K. 8, 166, 174, 363
- Albertus Magnus 38, 41, 44, 51, 63, 68, 69,
70, 71, 94, 107, 134, 136, 144, 148, 160,
165, 176, 187, 190, 191, 194, 204, 217,
238, 245, 248, 257, 269, 271, 273, 278,
295 f., 318, 324, 331, 345, 346, 351, 356,
376
- Alcuin 32, 375
- Alexander v. Aphrodisias 126, 127, 256, 277,
279
- Alexander v. Hales 59, 107, 110, 187, 331
- Al Farabi 85, 203, 246, 248, 250
- Al Ghazzali 43, 85, 99, 102, 146, 246, 248,
318
- Al Kindi 246
- d'Alverny M.-Th. 55
- Ambrosiaster 45
- Ammonios 79, 113, 127, 136, 248, 257, 258
- Ammonios Sakkas 44
- Anaxagoras 31, 37, 197
- Anaximander 23, 87, 370
- Anaximenes 37
- Anderson F. 149
- Anselm v. Canterbury 48, 63, 71, 102, 166,
184, 268, 269, 355, 356, 358 f., 360, 375,
376
- Antiochos v. Askalon 44
- Antisthenes 89
- Antonius Andreas 259
- Antonius v. Brindisi 351
- Apel K.-O. 75
- Aristoteles 9, 11, 27, 29, 30, 31–34, 36, 37,
38, 39, 40, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 54, 59,
60, 63, 75, 80, 82, 83, 86, 87, 93, 96 f., 99,
105, 110, 118, 123, 124, 127, 129, 135,
138, 139, 141, 142, 144, 154, 156, 169,
172, 178, 180, 187, 194, 197, 208, 210,
215, 226, 228, 229, 234, 235, 241, 243,
244, 245, 249, 250, 254, 255, 256, 257,
259, 262, 265, 266, 269, 272, 276, 277,
278, 279, 280, 288, 296, 298, 310, 315,
318, 324, 326, 347, 357, 358, 369, 370,
382, 384
- Arpe C. 55
- Asin Palacios M. 246
- Aubenque P. 124, 255
- Augustinus 2, 9, 16, 30, 32, 33, 35, 37, 39,
42, 43, 44, 45, 47, 50, 56, 58, 59, 63, 66,
67, 71, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 86, 87, 88,
96, 100 f., 109, 116, 117, 132, 184, 204,
242, 245, 268, 269, 270, 272, 274, 277,
278, 336, 354, 356, 357, 358, 359, 368,
369 f., 373, 374, 375, 376, 377, 387
- Augustinus Niphus 38
- Augustinus Triumphus 317
- Austin J. L. 260
- Averroes 40, 49, 60, 217, 244, 246, 250, 251,
276, 277, 307, 335
- Avicenna 36, 49, 58, 59, 62, 75, 85, 95,
97–100, 101, 102, 105, 106, 107, 108,
111, 112, 114, 115, 118, 120, 133, 176,
180, 184, 200, 203, 214, 222, 246–252,
277, 289, 291, 304, 307, 308, 310, 311,
315, 322, 330, 332, 334, 346, 347, 351, 361
- Baader F. v. 163, 164
- Balić Ch. 216
- Balthasar H. U. v. 7, 11, 12, 222, 223
- Bañez D. 332, 351
- Bange W. 364
- Barth H. 91, 326
- Barth K. 365
- Barth T. 194, 196, 198, 220, 333, 334, 351
- Basilus d. Gr. 56
- Baudry L. 234
- Baur F. Chr. 222
- Bayerschmidt P. 304
- Beda Venerabilis 45, 215

- Beckmann J. P. 214
 Behler E. 98, 246
 Beierwaltes W. 23, 26, 53, 67, 74, 86, 89, 91,
 101, 146, 167, 357, 358, 363
 Berlinger R. 259
 Bernhard v. Auvergne 82
 Bernhard v. Chartres 41
 Bernhard v. Clairvaux 32, 47, 58, 66, 71, 78,
 80, 372, 374, 376
 Bernhard Lombardus 295
 Bernhard v. Trilia 82, 295
 Benveniste E. 367
 Bergh S. van den 55
 Bergson H. 25, 26
 Berthold v. Moosburg 69
 Bettoni E. 121, 156, 287
 Bëutler E. 44
 Biel G. 359
 Bittremieux J. 109
 Bloch E. 17, 165, 168, 330
 Blumenberg H. 62, 67, 87
 Bochenski I. M. 168, 230
 Boeder H. 64, 89, 243
 Böhner Ph. 13, 32
 Boethius 3, 44, 47, 50, 55, 56, 58, 63, 69, 70,
 81, 88, 92, 96, 113, 126, 135, 136, 157,
 194, 234, 235, 238, 244, 245, 259, 283,
 292, 324, 346, 347, 359, 372, 373, 375,
 376, 379
 Boethius v. Dacien 57, 305
 Boman Th. 54
 Bonaventura 33, 35, 37, 45, 47, 48, 50, 58,
 69, 77, 78, 79, 80, 82, 87, 88, 108–110,
 111, 116, 121, 144, 164, 166, 205, 207,
 210, 268, 271, 277, 278, 331, 355, 356,
 359, 376, 381
 Bonhoeffer D. 65
 Bonitz H. 133
 Boyle R. 3
 Bracken E. v. 164, 168
 Bredow G. v. 125
 Brentano F. 195, 251
 Bröcker W. 299
 Brons B. 63
 Brosch H. 245
 Brown St. F. 239
 Brown S. V. 115
 Brunner E. 76
 Brunner F. 174, 175
 Bühler K. 100
 Bultmann R. 54
 Burckhardt C. J. 87, 375
 Cabada-Castro M. 37
 Cajetan 49, 125, 134, 161, 182, 191, 230, 232,
 239, 383, 386
 Calderon 87
 Camus A. 16
 Capreolus 305, 332
 Carnap R. 3, 5, 61
 Cassiodor 274
 Chavannes H. 134, 191, 231
 Chenu M.-D. 48, 57
 Cherniss H. 34
 Cicero 3, 17, 28, 30, 32, 44, 48, 53, 56, 58,
 59, 245, 368, 375, 379
 Clarembaldus 63, 92, 93, 381
 Clarke W. N. 283
 Clemens v. Alexandrien 43, 44, 63
 Conrad v. Prussia 215, 254, 269
 Copleston F. C. 43, 60, 136
 Cornford F. M. 33
 Cronin T. J. 351
 Dante 32, 40, 47, 55, 82, 246, 295, 305, 360,
 361
 Decker B. 159, 183
 Defoe D. 246
 Deku H. 7, 11, 26, 48, 50, 65, 66, 86, 89,
 147, 166, 184, 208, 272, 278, 280, 326, 369
 Demokrit 37, 47
 Dempf A. 164, 279
 Deninger J. G. 283
 Descartes R. 8, 9, 10, 17, 32, 58, 99, 187,
 197, 200, 250, 269, 274, 275, 278, 279,
 329, 351, 353, 377
 Descoqs P. 253
 Dietrich v. Freiberg 13, 69, 177–181, 215,
 259, 332, 341, 346
 Dionysios Areopagita 48, 71, 165, 204, 282,
 355, 376
 Dreiling R. 83, 294
 Duhem P. 46, 75, 245
 Dunphy H. 94
 Ebeling H. 168
 Echaury R. 304
 Eckhart 2, 13, 23, 40, 48, 49, 55, 62, 64, 66,
 68, 70, 71, 79, 80, 81, 88, 91, 107, 120,
 147, 152, 161, 162–177, 178, 180, 201,
 205, 206, 217, 259, 269, 272, 312, 324,
 330, 331, 342–346, 355, 356, 362–365,
 367, 371, 374, 375, 376, 383, 385
 Elias 44, 49, 127, 267
 Empedokles 30

- Engelhardt P. 53
 Epiktet 368, 369
 Epikur 367
 Erasmus v. Rotterdam 374
 Eusebius v. Caesarea 44
- Fabro C. 11, 89, 146, 148, 176, 182, 253, 257, 266, 305, 387
 Fairweather E. F. 183
 Faucon P. 136, 145, 146
 Feder A. 48
 Feigl M. 69
 Fénelon 80
 Ferré F. 195
 Feuerbach L. 53
 Fichte G. 17, 18, 22, 53, 76, 106, 260, 353
 Fischer H. 169, 173, 176
 Fitzpatrick N. A. 213
 Flanigan Th. M. 148
 Flasch K. 37, 77, 80, 165, 166, 167, 177, 178, 180, 181, 205, 244, 247, 248, 252, 290, 327, 351, 352, 363
 Franciscus Lychetus 39
 Franciscus Mayronis 304
 Frege G. 3, 6, 100
 Freud S. 354
 Friedländer P. 222
 Frohschammer J. 355
 Fromm E. 162, 366
 Fulgentius 63
- Gadamer H. G. 34, 260 f.
 Galilei G. 83
 Gandillac M. de 234
 Garrigou-Lagrange R. 7
 Geiger L.-B. 104, 146, 266
 Gerard ter Steghen 304
 Gerardus de Monte 38
 Gerhard v. Cremona 90
 Geyer B. 40, 150
 Gigon O. 16, 32, 34
 Gilbert v. Poitiers 3, 244
 Gilby Th. 128, 135, 147
 Gilson Et. 1, 2, 7, 9, 12, 13, 27, 35, 36, 44, 49, 54, 55, 57, 68, 69, 84, 85, 86, 89, 94, 102, 103, 118, 128, 135, 144, 167, 172, 183, 184, 193, 195, 196, 198, 200, 202, 206, 207, 208, 209, 217, 218, 219, 221, 222, 241, 248, 250, 254, 257, 259, 260, 261, 264, 265, 269, 275, 276, 278, 280, 283, 285, 290, 291, 295, 296, 297, 298, 300, 304, 318, 319, 322, 323, 333, 351, 357, 361, 371, 387
 Gmelin H. 360
 Goethe J. W. v. 5, 9, 20, 27, 40, 59, 87
 Goichon A.-M. 250, 356
 Gómez Caffarena J. 13, 111, 112, 113, 158, 248, 309, 311, 312, 362
 Gorgias 31, 375
 Gottfried v. Fontaines 304, 334–337
 Grabmann M. 38, 39, 55, 224, 254, 304, 317
 Gredt J. 74
 Gregor d. Gr. 58, 96, 207, 274, 372
 Gregor v. Nazianz 56, 86, 361
 Gregor v. Nyssa 71, 245, 269, 355, 370
 Gregor v. Rimini 359
 Guardini R. 66
 Guittou J. 51
 Gurjewitsch A. 15
- Habbel J. 231, 291
 Hackforth R. 31
 Hadot P. 85, 245
 Hartmann N. 23, 27, 353, 355
 Hauréau B. 150
 Hebbel F. 87
 Hedwig K. 65, 72
 Hegel G. F. W. 3, 4, 9, 10, 12, 16–22, 23, 24, 26, 27, 28, 33, 47, 52, 71, 79, 100, 151, 152, 161, 163, 164, 165, 180, 184, 208, 222, 242, 246, 260, 269, 319, 324, 352, 377, 386
 Hegyi J. 125
 Heidegger M. 1, 2, 4, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 15, 18, 21, 22–28, 33, 37, 50, 53, 54, 61, 65, 67, 84, 88, 89, 99, 100, 101, 107, 120, 125, 165, 169, 176, 182, 196, 199, 222, 230, 242, 243, 244, 250, 259, 273, 304, 327, 330, 352, 353, 354, 358, 373 f., 378, 380, 386
 Heimsoeth H. 164
 Heinrich v. Bate 38
 Heinrich v. Gent 13, 14, 39, 44, 50, 58, 62, 68, 79, 82, 88, 90, 91, 110, 111–117, 121, 135, 149–159, 160, 168, 175, 183, 197, 198, 199, 201, 204, 205, 207, 223, 231, 238 f., 252, 272, 297, 303, 304, 305–314, 316, 320, 321, 332, 335, 339, 340, 345, 347, 348, 350, 351, 355, 356, 359, 381, 382, 385
 Heinrich v. Harclay 195, 236, 286
 Heinrich Totting v. Oyta 240
 Heinzmann R. 105, 133

- Hempel J. 54
 Henle R. J. 74
 Henrich D. 20, 352
 Heraklit 26, 30, 80
 Herder J. G. 20, 50, 246
 Herodot 72
 Hervaeus Natalis 86, 254
 Heymerich v. Kamp 70
 Heyse H. 12
 Hieronymus 55, 56, 87, 244, 269
 Hildebrandt D. v. 199
 Hilarius v. Poitiers 274
 Hirschberger J. 124, 127, 167, 169, 215, 231, 232, 246, 262
 Hobbes Th. 17
 Hocedes E. 129, 297, 301, 306
 Hochkeppel W. 38
 Hödl L. 37, 60, 167, 176, 314
 Höffe O. 97
 Hölscher U. 123, 139, 234, 369
 Hoeres W. 154, 198, 199, 204, 312 f., 333
 Hof H. 176
 Homer 30, 48
 Honnefelder L. 117, 120, 121, 153, 184, 196, 198, 199, 203, 333, 334, 335
 Honorius Augustudonensis 64, 331, 358
 Hook S. 3
 Horaz 16
 Hugo v. Honau 45
 Hugo v. St. Viktor 2, 58, 63, 66, 71, 88, 92, 269, 278, 368, 376
 Humbert v. Prulliac 254
 Husserl E. 8, 9, 17

 Ignatius v. Loyola 223
 Imbach R. 171, 173, 253, 340
 Irenäus v. Lyon 43
 Isaak de Stella 80
 Isidor v. Sevilla 56
 Isokrates 375

 Jaeger W. 101
 Jakob v. Metz 159
 Jakob v. Viterbo 60, 134, 159–162, 340
 Jamblichos 44
 Jaspers K. 4, 19, 20, 21, 25, 33, 47, 49, 50, 53, 66, 165, 273, 330, 356, 375
 Johannes Damascenus 48, 71, 361
 Johannes Duns Scotus 9, 11, 12, 13, 38, 41, 47, 48, 50, 59, 61, 62, 71, 74, 81, 83, 96, 103, 111, 117–121, 122, 126, 132, 140, 142, 147, 154, 156, 168, 169, 176, 181–186, 193–223, 224, 225, 226, 232, 233 f., 235, 237, 239, 240, 245, 246, 266, 269, 272, 275, 292, 296, 308, 312, 314–334, 339, 348, 351, 355, 356, 359, 360, 364, 372, 375, 383, 385, 387
 Johannes Eriugena 23, 57, 58, 64, 164, 358
 Johannes de Forda 47
 Johannes Gerson 57, 58, 60, 107, 164, 240, 277, 375, 377
 Johannes v. Jandun 38
 Johannes v. Neapel 294
 Johannes a Nova Domo 70, 332
 Johannes Quidort 70, 286, 299, 339, 345
 Johannes Philoponos 44
 Johannes Rada 183
 Johannes v. Salisbury 41, 44, 45, 60
 Johannes Vercelli 217
 Johannes a Sancto Thoma 230, 332
 Joscelyn v. Soisson 212
 Journet Ch. 147
 Justin 45

 Kahn Ch. 2, 4
 Kallikles 367
 Kamlah W. 358
 Kant I. 7, 11, 17, 19, 26, 27, 49, 50, 60, 72 f., 83, 99, 103, 106, 154, 180, 206, 222, 224, 229, 230, 246, 263, 264, 269, 273, 352, 375, 376
 Kelley C. F. 166
 Kelson H. 44
 Kepler J. 66, 83
 Kern W. 66
 Klibanski R. 41, 168
 Klubertanz G. P. 128
 Kluge F. 376
 Kluxen W. 14, 83, 106, 124, 128, 133, 134, 135, 139, 183, 211, 218, 232, 292, 329, 333
 Knowles D. 82, 166, 295
 Koch J. 167, 168, 169, 371
 Konfuzius 58
 Kopernikus 83
 Krause K. Ch. F. 2
 Krings H. 230
 Krockow Ch. v. 18
 Kuhn H. 34, 66, 358

 Lakebrink B. 37
 La Rochefoucauld 369, 375
 Lavelle L. 80, 106, 167, 275, 353
 Leff G. 49, 234, 237, 238, 338

- Leibniz G. W. 14, 17, 52, 83, 183, 214, 222,
260, 273, 278, 325, 351, 377
- Lenin 18
- Lenk H. 356
- Leo d. Gr. 58
- Lessing G. E. 33, 47, 260
- Leszl W. 255
- Ley H. 165
- Libera A. de 341
- Liber de causis 90 ff., 112, 167, 270, 301, 317,
319, 381
- Locke J. 294
- Löw R. 28, 39, 142, 272, 356
- Lorenz K. 4
- Lossky V. 168, 171, 175, 176 f.
- Lotz J. B. 89
- Ludwig v. Valendolid 38
- Lübbe H. 19
- Luther M. 168, 171 f., 272
- Lyttkens H. 146, 147, 192
- McInerny R. 147, 221
- MacIntyre A. 26
- McKeon R. 34
- Maier A. 75'
- Macken R. 182
- Maimonides 63, 85, 175, 176, 206, 248, 280,
364
- Malcolm N. 1
- Malebranche N. 324
- Mandonnet P. 48, 253
- Manser G. M. 74
- Manthey F. 62
- Marc A. 12, 14, 222
- Marc Aurel 80, 375
- Maritain J. 7, 44, 104, 146, 333
- Marius Victorinus 58, 269
- Marlasca A. 291
- Marquard O. 356
- Marsilius v. Padua 103
- Marti H. 56
- Martinus v. Dacien 174
- Marx K. 17, 18, 164, 246
- Marx W. 24, 86, 139, 358
- Mascall E. L. 146
- Masiello R. J. 147, 263 f.
- Matthäus ab Aquasparta 110
- Maurer A. 7, 26, 39, 60, 195, 218, 236, 238,
245, 276, 277, 285, 291, 295 f., 346, 364
- Mauritius a Portu 183, 184
- Meinhardt H. 222
- Menges M. 238, 341
- Merlan Ph. 358
- Metrodoros v. Lampsakos 32, 358
- Metz J. B. 37
- Metzke E. 163
- Meyer H. 324
- Michalski C. 239
- Micraelius J. 332
- Miethke E. 81, 84
- Mill J. St. 148
- Mojsisch B. 178
- Monahan H. P. 317
- Mondin B. 147, 218
- Montagnes B. 155, 156, 210, 229
- Montaigne A. de 17
- Moore G. E. 51, 98, 209
- Moreau J. 244
- Mühlen H. 211
- Muller-Thym B. J. 176
- Nambara M. 162
- Nash P. W. 57, 294, 298, 301, 302, 303
- Newman J. H. 16, 40
- Nicolas J.-H. 191
- Nicoletti E. 182
- Nietzsche F. 2, 3, 4, 18, 25, 27, 28, 33, 51,
66, 88, 99, 242, 260, 269, 327, 375
- Nikolaus v. Autrecourt 167, 272
- Nikolaus Cusanus 23, 49, 50, 163, 181 f., 197,
277, 324, 372
- Nikolaus Kempf 164
- Nobis H. N. 66
- O'Brien A. J. 315
- Oehler K. 141
- Oeing-Hanhoff L. 36, 60, 216, 261, 263, 292,
304, 361
- Oelmüller W. 356
- Olympiodoros 83, 231, 248
- O'Neill M. S. 231
- Origenes 43
- Otto R. 167
- Owens J. 86, 118, 138, 149, 231, 243, 246,
251, 263, 280, 289, 292, 295, 296, 358
- Pannenberg W. 125 f., 172, 177, 218, 252
- Papinianus 376
- Paqué R. 15
- Parmenides 26, 29, 30, 31, 123, 176, 187, 226,
241, 336
- Pascal B. 9, 17, 99, 246, 327
- Pattin A. 38
- Paulus 64

- Paulus J. 115, 150, 156, 158, 244, 287, 297,
 300, 301, 306, 310, 313
 Paulus de Soncina 351
 Pavese C. 87
 Pegis A. 36
 Petrus Abaelardus 46, 47, 66, 195, 258
 Petrus Aureoli 72, 83, 213, 215, 228, 233,
 277, 294
 Petrus v. Blois 41
 Petrus Cantor 47
 Petrus Helias 257
 Petrus Hispanus 13, 194, 305
 Petrus Johannes Olivi 39, 84, 205, 279, 291
 Petrus Tarentasia 304
 Philon v. Alexandrien 72, 245
 Pico della Mirandola 150, 304
 Pieper J. 7, 29, 49, 51, 259, 371
 Pinborg J. 59, 106
 Platon 1, 9, 11, 28, 29–31, 32, 33, 36, 37,
 39, 40, 44, 45, 47, 48, 58, 59, 63, 70, 71,
 78, 79, 80, 86, 87, 95 f., 101, 109, 123,
 131, 141, 142, 144, 176, 197, 241 f., 249,
 266, 267, 268, 274, 276, 278, 299, 301,
 324, 352, 357, 367 f., 373, 374, 375, 376,
 384
 Plinius d. Ä. 50
 Plotin 23, 44, 63, 64, 71, 78, 79, 91, 126, 166,
 208, 243, 271, 274, 279, 370, 373, 387
 Plutarch 369
 Popper K. 96, 353
 Porphyrios 88, 98, 126 f., 135, 167, 194, 256,
 258
 Prantl C. 10, 316
 Prezioso A. F. 114
 Proklos 23, 79, 80, 91, 93, 101, 127, 146,
 191, 208, 266, 274, 279, 282, 301, 317
 Prosper Aquitanus 368
 Przedziecki J. 224
 Ps-Augustinus 374
 Ps-Clemens 245
 Ps-Chrysostomos 375
 Ps-Platon 374
 Puntel L. B. 293
 Pythagoras 35, 37

 Queneau G. 60
 Quine W. V. O. 15, 88, 270
 Quint J. 167
 Quintilian 56, 245

 Raeymaker L. de 56
 Raimundus Lullus 46

 Ralfs G. 164
 Rambert de Primadizzi 286
 Ramirez B. 220
 Ranulphe d'Homblières 305
 Remigius Florentinus 305
 Richard v. Conington 159
 Richard v. Middleton 61, 110, 340
 Richard v. St. Viktor 269, 376
 Ritter J. 29, 34
 Robert Cowton 134, 159, 184, 205, 227, 239
 Robert Grosseteste 35, 39, 239, 385
 Robert Holcot 359
 Robert Kilwardby 217
 Robert v. Melun 358
 Röttgers K. 19
 Roger Bacon 41, 46, 49, 52, 55, 91, 165, 212,
 226, 319
 Roland-Gosselin B. 243, 245, 250
 Rombach H. 75
 Roques R. 266
 Rosenkranz K. 163
 Rousseau J. J. 246
 Rousselot 150
 Ruello F. 160, 191

 Saffrey H.-D. 90, 91
 Saliba D. 248, 250
 Sallust 58, 374
 Saner H. 21, 25
 Sartre J. P. 7, 275
 Scayni A. 387
 Scheffczyk L. 168
 Scheler M. 354
 Schell H. 355
 Schelling F. W. 8, 273, 327
 Scheltens G. 135, 192
 Schild E. 54
 Schillebeeckx E. 135
 Schilling K. 28
 Schlick M. 17
 Schmaus M. 195, 224
 Schneider J. 224, 226, 228, 240, 298, 359
 Schönberger R. 59, 65, 198, 206, 362
 Schopenhauer A. 3, 17, 87, 355
 Schrimpf G. 92
 Schubert H. v. 75
 Schürmann R. 162, 166, 175
 Schulz W. 13
 Sciacca M. F. 275
 Seidl H. 86, 124, 139, 243, 279, 326
 Seifert J. 199

- Seneca 55, 56, 58, 59, 78, 80, 197, 368, 374, 376
- Sertillanges A.-D. 350
- Shakespeare W. 59
- Shircel C. L. 209, 221
- Siewerth G. 12, 89, 105, 221, 222, 267
- Siger v. Brabant 37, 58, 107, 244, 273, 291, 296, 307, 314, 345, 362
- Siger v. Courtrai 107, 257
- Simon du Val 305
- Simon v. Faversham 38
- Simplicius 40, 42, 44, 135, 160, 248, 279, 368
- Sladeczek F. M. 130, 292
- Sluga H. D. 4 f.
- Sokrates 35, 375
- Sophokles 87
- Spaemann R. 1, 3, 12, 14, 26, 28, 39, 45, 61, 65, 80, 87, 96, 98, 99, 103, 142, 165, 166, 202, 241, 272, 330, 334, 356, 368
- Specht R. 214
- Spinoza B. de 66, 272, 324
- Stallmach J. 244, 259, 267, 282, 326, 371
- Stegmaier W. 244
- Steucho A. 17
- Strabo 38
- Strohm H. 135
- Suarez Fr. 9, 12, 135, 222, 231, 278, 332, 351, 352
- Suarez G. 300
- Sudbrack J. 167, 168
- Sweeney L. 91, 294
- Sylvester v. Ferrara 351
- Syrianus 274
- Terenz 16, 368
- Tertullian 43
- Theissing H. 239
- Themistius 277
- Theophilus v. Antiochia 259
- Theophrast 274
- Thierry v. Chartres 58, 92
- Thomas Anglicus 195
- Thomas v. Aquin 9, 11, 12, 14, 19, 29, 34–41, 45, 46 f., 48, 49, 50, 51, 55, 57, 58, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67 f., 70 f., 72, 74, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 86, 87 f., 89, 90, 91, 94, 96, 100, 101–108, 109, 113, 115, 124, 127–149, 157, 159, 160, 162, 164, 172, 173, 175, 182, 183, 184, 186–193, 194, 197, 199, 201, 203, 206, 207, 208, 213, 214, 215, 217, 218, 220, 222, 224, 226, 228, 230, 231, 232, 238, 239, 242, 246, 249, 250, 252–296, 297, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 315, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 330, 342, 343, 346, 347, 349, 350, 355, 356–362, 363, 364, 369, 371 f., 374, 375, 376, 377, 381, 382, 384, 385, 387
- Thomas Claxton 229
- Thomas a Kempis 48, 64, 375
- Thomas v. Sutton 13, 48, 86, 107, 134, 136, 168, 188, 195, 213, 224–232, 271, 294, 295, 305, 335, 346–351, 359, 383
- Thukydides 58
- Timanthes 50
- Topitsch E. 4, 54
- Trabold C. 299, 312
- Track J. 135, 218
- Trouillard J. 259
- Tugendhat E. 4, 5, 54, 100, 227, 255
- Ueberweg F. 40, 150
- Vajda G. 55
- Van Steenberghen F. 74, 264, 291, 335
- Varesius 183
- Varro 43
- Vaux R. de 69
- Verbeke G. 243
- Vergil 47
- Vigilius v. Thapsos 274
- Vinay G. 35
- Vinzenz v. Lérins 21, 43
- Vollrath E. 10, 53, 244, 259, 330
- Vorländer K. 163
- Wackernagel J. 258
- Wackerzapp H. 167, 169, 293
- Wagner H. 124, 230
- Waldschütz E. 173
- Walter Burley 48, 258, 291, 337
- Water S. Y. 218
- Welte B. 162, 165, 169, 371
- Weinrich H. 64
- Weizsäcker C. F. v. 4, 51
- Werner K. 150
- Whitehead A. N. 5, 40, 84, 272, 330
- Wieland G. 63, 212
- Wieland W. 255
- Wilhelm v. Auvergne 66, 69, 103, 110, 272
- Wilhelm de la Mare 286
- Wilhelm v. Moerbeke 160
- Wilhelm v. Ockham 40, 47, 48, 50, 58, 59, 60, 62, 81, 82, 113, 121, 167, 174, 180,

- 196, 204, 214, 215, 218, 223, 232–240,
257, 258, 307, 329, 337–341, 355, 359,
375, 385, 387
- Wolfson H. A. 186
- Wolters A. B. 212, 219, 333, 351
- Wilhelm Petri de Godino 332
- Wilhelm v. St. Thierry 373
- Wilson G. A. 150
- Wippel J. F. 300, 304, 335
- Wittgenstein L. 1, 6, 17, 67, 101
- Wölfel E. 183
- Wolff Chr. 10, 329
- Xenophon 375
- Zeller E. 44
- Zenon v. Elea 30
- Zimmermann A. 182, 257
- Zum Brunn E. 364

Sachregister

- Abhängigkeit 17, 274, 285, 341, 348
Absolutsein 110, 151
Abstraktion 105, 129, 159, 180, 183 f., 200 f.,
204, 219 f., 248, 261, 307 f., 315
Ähnlichkeit 127, 141 f., 144 ff., 149, 151, 154,
172, 187, 191, 223, 234, 237, 267, 270, 276
Äquivozität 3, 125, 133 ff., 137, 156 ff., 175,
223, 234 f., 238, 256
Agnostizismus 195
Akzidens 77, 249, 358
 vgl. Substanz -- Akzidens
Aliquid 132
Allgemeine 37, 215, 223, 233, 236, 247, 338
 – u. Besondere 92
Allgemeinheit 116, 131, 160, 225
 vgl. Sein als Allgemeines
Allmacht 83, 285 f., 376, 385
Analogie 110, 121, 122 ff., 216, 382
 – Aristoteles 123 ff., 128
 – Platon 123
 – als Begriffsmerkmal 134 f., 155, 197, 222
 – mathematische u. philos. 123, 126
 – Modelle 128, 136 ff., 146 ff., 159 f.
 – als Mittleres 127, 146, 157, 175
 – als Prädikationsweise 135 f., 140
 – der Proportionalität 123, 152, 173, 228 ff.,
239, 346
 – als Strukturbegriff 160, 171
 – u. Univozität 220 ff., 228 f.
Annihilation 275, 285, 349
Anthropomorphismus 30
Antike 8, 41, 49, 76, 85
Apriorität 109, 114, 116
Aristotelismus 39, 74, 216, 295
Attribute Gottes 128, 137, 186, 189 ff., 204,
206 ff., 210, 231
Attribution
 – innere 147
 – äußere 181
Autorität 48 f.
Averroismus 38, 286
- Begriff 21, 216
 – u. Urteil 222, 261 f.
 vgl. Sein als Begriff; Verbegrifflichung
Bewegung 46, 93 f., 298, 318
Bewußtsein überhaupt 246
- causa efficiens 93 f., 144, 152, 346
causa essendi s. Sein, Ursache des
causa finalis 93, 346
causa formalis 93, 151 f.
causa prima 93, 321, 344
causa secunda 273, 344
 vgl. Kausalität
causa sui 268 f., 343
certitudo 250, 311
consideratio absoluta 250, 311, 334
 vgl. Abstraktion
creatio continua 274, 345
 vgl. Erhaltung; Sein, Ursache des
- Dasein 86, 92, 248
 vgl. Existenz
Daß-sein 1, 6, 242, 245
Definition 97 f., 129, 248
Denken 59, 154, 193, 262 ff.
Destruktion 23 f.
Dialektik 21, 164, 167 f.
Differenz
 – ontologische 89, 273, 317, 335
 – spezifische 113, 132, 211 f.
Ding u. Idee 151, 266
distinctio formalis 157, 223
distinctio intentionalis 313 f., 331, 347
distinctio realis s. Realdistinktion
Disputation 42 ff.
Doxographie 31, 34
- Eine, das 89, 133, 279
Einfachheit 206

- Einfach – komplex 108, 120, 323
 vgl. *incomplex*
 Einheit 77 ff., 124 f., 153, 155, 282
 – analoge 123 ff., 155 ff., 161, 172 ff., 181
 – generische 123
 – u. Vielheit 125 f., 129, 136
 vgl. *Transzendentalien*
 Eindeutigkeit 5, 199, 201, 218, 237, 334
 Eleatismus 30 f.
 Emanation s. *Fluß-Metapher*
 Endlichsein 71, 180, 244, 325
 Engellehre 278 ff.
 Ereignis 91
 Erfahrung 7, 15, 27, 164 ff.
 Erhaltung 79, 80, 142, 274, 344
 Erkenntnis 30, 38, 40, 82, 106, 112, 114 f.
 – u. Sprache 207
 Erste Philosophie 125, 138, 214, 232, 243, 273
 Es gibt 65 f.
 Essentialismus 89, 184 f., 242, 262, 333, 378
esse essentiae 251, 304, 310 ff., 384
esse existentiae 304, 384
esse hoc s. hoc ens
esse proprium 251
 Etwas 310
 vgl. *aliquid*
 Evidenz 102
 Exemplarursache 145, 179, 309 f., 321
existentia 303 f.
 Existentialismus 7, 89, 185
 Existenz 91, 201, 248, 251, 258, 260, 264, 330 ff., 339, 386
 Existenzurteil 2, 3, 7, 256 ff., 262, 345, 350
 Exodus (– *Metaphysik*) 85, 360 ff.

 Faktizität 130, 321, 329
Fluß-Metapher 67 ff.
 Form 94, 138, 188, 192
 – *Ewigkeit der* 244, 249
 – u. *Materie* 208, 249, 277 ff., 299 ff., 313, 330
 – *Potentialisierung* 277 ff.
 – u. *Sein* 91, 242, 276 ff., 287, 343, 349, 381, 385
 Formal 130
formaliter 170 f., 327
 Fortschritt 19, 25, 31, 36, 41
 Freiheit 185 f., 375 ff.
 Friede 132

 Gattung 113, 119, 126, 129, 192, 210 ff., 227 f., 247, 361
 vgl. *Allgemeinheit*; *transgenerisch*
 Genealogie 26, 28, 30, 242
 Gesund 124, 137 f., 169 f., 181, 228, 238
 Gewißheit 200 f., 250
 Glück 367, 369
 Gnadentheologie 275
 Gott 30, 53, 65 ff., 76 ff., 84 ff., 117, 128, 147, 153, 176, 189, 206, 236, 352 ff.
 – als Denken 171
 – *Einfachheit* 209 f.
 – *Erkennbarkeit* 123, 185 ff., 197, 201, 218, 235
 – als Form 277
 – u. *Sein* 140, 148, 171 ff., 352 ff., 381
 – als Substanz 258 f.
 – als Ursache 92 f.
 vgl. *causa prima*; *Sein*, *Ursache des*
 – u. Welt 123, 140, 151, 154, 172 ff., 182, 219, 286, 319, 341
 – *sein Wissen* 249
 Gottesbeweis 328
 – *ontologischer* 360
 Grad 209, 212 f.
 Gradualismus 267
 Grammatik 3, 341
 Gut 104, 110, 132
 Gute, das 71, 79, 94, 96, 98, 104, 116 f., 123, 143 f., 204 f., 274, 355, 382

 Handlung 375
 Hellenismus 33, 44, 76
 Hierarchie 78
hoc ens 35, 272, 343
 Humanismus 52
 Hylemorphismus 281, 293, 298, 323, 336, 348, 384
 Hypostasierung 83

 Idee 18 f., 21, 93, 116, 129, 199
 Ideenlehre 31, 148, 278
 Identität u. *Verschiedenheit* 230 f.
 Illumination 115
incomplex – *complex* 114
 Indifferenz 110, 201, 377
 – von *Endlich* und *Unendlich* 223
 – von *Sein* und *Nichts* 115
 Individualität 77 f., 247 ff., 279, 294 f., 317
intellectus divinus 309, 326
 Intellekt 118, 178 f., 185
 – wie *Materie* 114

- Intelligibilität 206
 Interpretation 8, 16, 49 f.
 Intention 223, 248
 Intuition 103, 263 f., 329
 Islam 246, 252

 Kategorialität 91, 123, 129, 133, 134, 180, 211 ff., 333, 359
 Kategorie(n) 126 f., 131 ff., 187, 225, 226 f.
 Kausalität 83, 92, 127, 140 ff., 156, 197, 246, 270 ff., 286, 318, 343 f.
 vgl. *causa* ...; Sein, Ursache des
 Kausalverhältnis 155, 173
 Kontingenz 86, 90, 99, 151, 244, 249, 251 f., 267, 275, 279, 290, 318, 322 f., 328, 336, 371, 384
 Kopula 3, 130, 256 ff., 263, 345
 Kosmos 86

 Leben 21, 67 ff., 92
 Licht 65, 70 ff., 109, 119, 200, 274 f.
 Limitation 298 f., 317
 Logik 3, 5 f., 13, 19, 52, 59, 100, 107, 113, 159, 213, 248, 249, 327
 logisiert 151, 162
 Logos 2

 Malum 130 f., 325, 354 ff.
 Marxismus 18
 Materialismus 18, 35
 Materie 36, 249 f., 277 f., 294, 299, 330, 353, 384
 Mathematik 101, 123, 126, 136, 148, 230, 278
 Metapher 21, 61 ff., 380
 Metaphysik 53, 117, 248, 249, 252, 346
 – u. Logik 217 f., 221 f.
 Methode 7, 185
 Mittelalter 8, 10, 14 f., 85, 96, 184, 204, 243 ff., 352, 354, 386
 Mischung 78
 Modus 104, 132 ff., 173 f., 176, 188 ff., 204 f., 209, 211 ff., 219, 332 f.
 modus intrinsecus 209, 211 f., 220
 Möglichkeit 249 f.
 vgl. Wirklichkeit u. Möglichkeit; *possibilia*
 Moral 27, 29, 30, 79
 Mystik 162 ff.
 Mystische, das 1, 6

 Natur 3, 202, 354
 Negation 203, 205 ff., 220, 324 f.

 Neuplatonismus 69, 92, 113, 124, 167, 173, 178, 282, 381
 Neuscholastik 74
 Neuthomismus 128, 183
 Neutralität s. Indifferenz
 Neuzeit 8 ff., 21, 14 f., 22, 334
 Nichts 171, 205
 vgl. Sein und Nichts
 Nichtsein 87, 131, 171 f., 240, 268
 Nihilismus 4, 175
 Nominalismus 81 ff., 167 f., 174, 222, 232 f., 294, 335, 365, 385
 Notwendigkeit 249 f.
 vgl. Sein und Wahrheit; *possibilia*

 Ob-Frage 130, 243, 246 f., 267
 Ökonomie, Prinzip der 81 ff.
 Okkasionalismus 93, 246, 272
 Ontologie 9, 11, 65, 76, 79, 90, 101, 105, 107, 113 f., 148, 213, 240 f., 249
 Ontologieggeschichte 1, 8, 9, 11 f., 14, 34, 38, 39 f., 89, 233
 Ontotheologie 309, 363
 Ordnung 132
 Originalität 48 f.

 Pantheismus 195
 Partizipation 124, 148, 264 ff., 282, 288, 366 f., 382
 vgl. Sein und Haben; Teilhabe
 Patristik 49, 57, 87
 Person 78 ff., 158
 Philosophie 44 f., 324
 – analytische 1, 2, 6, 7, 26, 294
 Philosophiegeschichte 8, 200, 352, 387
 – Einheit der 16 ff., 23
 – Interpretation der 16 ff.
 vgl. Ontologieggeschichte
 Philosophieschulen 43
possibilia 309, 326 ff., 351, 385
 vgl. Möglichkeit; Wirklichkeit und Möglichkeit
praedicatio in quale 241 ff.
praedicatio in quid 242 f.
 Prädikation, denominative 195, 235
primum analogatum 136 ff., 146 ff., 174
 vgl. Analogie

 Realdistinktion 94, 242 f., 244, 253 f., 263, 298 ff., 306 f., 312 ff., 317, 328, 335 ff., 348, 350 f.

- Realisierungsweise 135 f., 148, 174, 247
 vgl. Analogie; Modus
 realitas s. modus intrinsecus
 Relation 76 f., 136 f., 152 ff., 173, 312, 320 f.,
 333, 341, 348, 380
 res 115, 132, 299 ff., 307 f.
 resolutio 108, 112, 119
 res significata 192, 220
- Schön 132
 Schöpfung 7, 62 ff., 66 ff., 76 f., 81, 84, 86 ff.,
 90 ff., 95, 145 ff., 152, 241, 243 f., 249,
 251 f., 265, 272, 298, 306, 311, 322, 325,
 333, 347 f., 354, 369, 384, 386
 Scholastik 9, 42, 95, 98, 118, 119, 124, 129,
 141, 204, 313, 353
 Seele 114, 118, 331, 370
 – Unsterblichkeit 221, 283 f.
 Sehen 117 f., 153, 198 f.
 Sein
 – als Akt 254, 257, 285 ff., 300, 316, 343,
 361
 – als Akzidens 209, 248 f., 289, 302, 315,
 322, 330
 – Allgemeinheit 98, 105, 107, 114, 131, 150,
 158 f., 178, 198, 212 f.
 – als Begriff 237
 vgl. Verbegrifflichung; logisiert
 – u. Einheit 31
 vgl. Analogie; Univozität
 – als Ersterkanntes 95, 243, 255, 388
 – Avicenna 98 ff., Bonaventura 108 ff.,
 Duns Scotus 117 ff., 332, Heinrich v.
 Gent 111 ff., Thomas v. Aquin 101 ff.
 – als Gabe 62 ff., 371
 – gedacht u. real 170, 215 f., 233, 247, 330,
 347
 – als Geheimnis 1, 7, 386
 – als Gnade 63
 – u. Haben 64, 266 ff., 366 ff.
 – „mehr Sein“ 276, 299, 357
 – u. Nichts 256 ff.
 – u. Nichtsein 115, 130, 172, 383 ff.
 – als „reales Prädikat“ 7, 262 f.
 – als Setzung 72 f.
 – u. Sinn 1, 3
 – u. Sprache 2 ff., 255 ff.
 – wahres S. 101, 168
 – u. Wahrheit 262, 302, 345 f., 382
 – u. Werden 241, 272, 344 f.
 – u. Wesen 241 ff.
 vgl. distinctio intentionalis; Realdistin-
 tion
 – Ursache des 35 f., 94, 143, 147, 268 ff.,
 288, 317, 343 f., 381
 – u. Vollkommenheit 71, 352 ff., 373
 Seinsbegriff 42, 121 f., 181 f., 386
 Seinsfrage 1, 6, 84 ff., 88, 92, 125, 128, 223,
 379 f.
 Seinsgeschichte 23
 Seinsvergessenheit 24
 Seinsverständnis 9, 118, 242
 Selbständigkeit 271, 275, 286, 299
 Sinnlichkeit 30, 105 f., 115, 206, 263
 Skeptizismus 9
 Skotismus 12 f., 128, 149, 182 f., 221, 224,
 351
 Sosein 83, 86
 Spekulation 164 f.
 Sprache 2 ff., 57 ff., 66 f., 123 f., 242, 379
 – deutsche 4, 52
 – griechische 4, 53 ff., 238
 – lateinische 51 ff., 371
 Staat 80, 374
 Stoa 96, 367
 Subjektivität 9, 13, 240
 Substanz 77, 128, 132, 139, 202, 206, 260,
 265, 269, 358
 – u. Akzidens 133, 138 ff., 157, 172 ff., 185,
 187 f., 200 f., 225, 249, 298 f., 338
 – erste u. zweite S. 244, 358
 – immaterielle 249 f.
 Substanzmetaphysik 128, 139, 181, 194, 201,
 203
 Syllogismus 197, 199, 226
 Symbolismus 15
- tabula rasa 114
 Tatsache 243, 260
 Teilhabe 127, 149, 366
 vgl. Partizipation; Sein und Haben
 Teleologie 22, 28, 34, 81 f., 138, 142, 197,
 272, 346, 356, 380
 Terminologie 6, 51, 57, 196, 287, 297, 305
 Theologia negativa 175 f., 185, 193, 204 ff.,
 245, 363 f.
 Theologie, theologisch 38, 53, 108, 121, 122,
 128, 133, 138, 156, 194 f., 236, 245, 385
 Theologisierung 312
 Thomismus 12 f., 128, 135, 149, 182, 221,
 224, 229 f., 237, 254, 263, 289, 294, 339
 Tradition 4, 6, 8, 43
 transgenerisch 131, 170, 186

- transkategorial 123, 174
 Transzendentalien 79, 104, 110, 131 f., 175,
 251, 303, 356, 364, 383
 Trinität 67 ff., 76 f.
- Übersetzung 53 ff., 60, 246
 Unbestimmtheit 112, 152 ff., 156, 362, 385
 Unendliches 95, 103, 206 ff., 210 ff., 220, 244,
 293 f., 298 f., 365
 Unveränderlichkeit 357
 vgl. Gott; Wahrheit
 Univozität 120 f., 125, 140, 151, 154, 156 f.,
 173, 176, 182 ff., 193 ff., 310, 382 f.
 Univozitätskritik 186 ff.
 Ursache — Wirkung 187 f., 332
 vgl. Kausalität
 Urteil 202, 302
 vgl. Begriff; Analogie, Prädikationsweise
- Verbegrifflichung 155, 223, 233
 Verbum 256 ff.
 Verfallsgeschichte 25, 53
 Vergänglichkeit 85 f., 357
 Vermögen 118
 Vernunft s. Intellekt
 — u. Sprache 2 f., 59
 Vervielfältigung 265
 vgl. Einheit u. Vielheit; Individualität;
 Allgemeinheit
 Vielheit 79, 81 ff., 267, 380
 Vollkommenheit 79, 82, 140, 142, 145 ff.,
 159, 168, 175, 185 f., 189, 208 f., 324
 Vorhandenheit 260, 332, 355, 386
 Vorordnung s. primum analogatum
- Wahr 104
 Wahrheit 9, 27, 32 f., 43 ff., 48, 97, 250, 256 f.,
 294, 340
 — Streben nach 32
 Was-Frage 243, 246 f., 267
 Welt, Ewigkeit der 39
 Weltverhältnis, affirmatives 87
 Werden u. Vergehen 86, 249, 298
 Wesenheit 168, 247 ff., 277 f., 290, 302, 334 f.,
 335 ff., 350
 — nicht seiend 292, 295, 336
 — seiend 251
 Widerlegung 19, 25
 Wille 103
 Willensfreiheit 46
 Widerspruch, Satz vom 111, 115, 199, 327,
 333
 Widerspruchsfreiheit 309, 326 ff., 337, 381,
 386
 Wirklichkeit 1, 2, 18, 104, 105, 118, 237, 320,
 350, 353
 — u. Möglichkeit 13, 108, 119, 123, 129, 131,
 133, 244, 249, 254, 281 ff., 301, 316, 326,
 330, 337, 338, 361, 384
 — u. Wirksamkeit 142, 259 f.
 Wissen 102 ff., 108, 243, 250, 336, 339 f., 345,
 347
 Wissenschaft 6, 22, 33, 96
 Wollen 95 ff., 102, 367 ff.
 Wort 234, 373
- Zeit 15, 100 f., 142
 Zeitlosigkeit 206
 Zweck 83
 vgl. causa finalis; Teleologie
 Zweifel 200 f.